



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

AGOSTINHO DE HIPONA:
O MAL E SUA RELAÇÃO COM A VONTADE HUMANA

IZAIAS DOS SANTOS GOES GOMES

São Cristóvão/SE

2018



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

AGOSTINHO DE HIPONA:
O MAL E SUA RELAÇÃO COM A VONTADE HUMANA

IZAIAS DOS SANTOS GOES GOMES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião. Área de Conhecimento: Ciências Humanas. Linha de Pesquisa: Fundamentos e Crítica das Ideias Religiosas.

Orientador: Prof.: Dr. Cícero Cunha Bezerra.

São Cristóvão/SE

2018

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

G633a Gomes, Izaias dos Santos Goes
Agostinho de Hipona: o mal e sua relação com a vontade humana / Izaias dos Santos Goes Gomes ; orientador Cícero Cunha Bezerra. – São Cristóvão, 2018.
92 f.

Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) –
Universidade Federal de Sergipe, 2018.

1. Religião. 2. Livre arbítrio e determinismo. 3. Vontade.
4. Bem e mal. 5. Deus. 6. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona. I. Bezerra, Cícero Cunha, orient. II. Título.

CDU 27-423.4



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

AGOSTINHO DE HIPONA:
O MAL E SUA RELAÇÃO COM A VONTADE HUMANA

IZAIAS DOS SANTOS GOES GOMES

APROVADO EM: ____/____/____

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe e aprovada pela banca examinadora.

Prof.: Dr. Cícero Cunha Bezerra (Presidente)

Prof.: Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (Avaliador Externo)

Prof.: Dr. Romero Júnior Venâncio Silva (Avaliador Interno)

São Cristóvão/SE

2018

AGRADECIMENTOS

A Trindade, substância e essência única, que pela inteligência me ilumina sempre por amor e em especial durante essa pesquisa.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) que tornou possível, através de uma bolsa de estudos, a conclusão do Mestrado.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra, pela atenção, paciência, dedicação, confiança, disponibilidade, ensinamentos que enriqueceram a mim e a formação desse trabalho.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe pela amizade, dedicação e empenho no zelo docente, em particular ao Prof. Dr. Nilo César Batista Silva.

Aos Amigos/Amigas, Thiago, Micaele e Juracy, e Colegas do mestrado em Ciências da Religião muito obrigado pela atenção, companheirismo, conhecimentos de vida que me proporcionaram momentos marcantes nesses dois anos e que seguirão por toda vida.

Aos meus pais, irmãos e irmãs, em particular, a minha mãe que na sua simplicidade muito me ensina e me fortalece com suas orações.

A minha esposa, Gláucia Brasil, pela paciência, apoio e incentivo, isto é, amor, nesses dois anos e agora a nossa princesa que está a caminho como coroamento desse trabalho que não é o fim, mas uma etapa concluída.

Enfim, a todos e a todas que contribuíram para que chegássemos até esse momento, meu muito obrigado.

*Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei!
Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos!
Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes.
Estáveis comigo, e eu não estava convosco!
Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós.
Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez!
Brilhastes, cintilantes e logo afugentastes a minha cegueira!
Exalastes perfume: respirei-o, suspirando por Vós.
Saboreei-Vos, e agora tenho fome e sede de Vós.
Tocastes-me e ardi no desejo da vossa paz.*

Agostinho, Confissões.

RESUMO

Este estudo visa analisar a relação entre a vontade humana com o problema do mal a partir do pensamento de Agostinho. Desde a sua juventude Aurélio Agostinho questionava-se sobre o problema do mal e viu no dualismo maniqueísta uma resposta razoável como solução para o problema. Depois de quase uma década no maniqueísmo, Agostinho mudou-se para Roma e posteriormente, Milão onde participou de grupo de estudos *platônicos*. Contudo, o contato de Agostinho, em Milão, com o bispo católico Ambrósio levou-o a conversão ao catolicismo e com isso o abandono do maniqueísmo. A partir disso, Agostinho elaborou sua teoria sobre o mal, a que está relacionada diretamente à vontade humana. Nessa perspectiva, o mal não é um ser, como ensinava o maniqueísmo, mas fruto da vontade livre do ser humano que, por livre vontade, deixa de querer Deus como bem supremo para querer um bem inferior ou a si mesmo. Dessa forma, pela vontade o ser humano se priva de Deus corrompendo a relação entre o divino e o humano.

Palavras-chave: Deus. Livre-Arbítrio. Mal. Ser Humano. Vontade.

ABSTRACT

This study aims to analyze the relationship between the human will with the problem of evil from the of Augustine thought. Since your youth Augustine questioned about the problem of evil and saw in the Manichean dualism a reasonable response as a solution to the problem. After nearly a decade in Manichaeism, Aurelio Augustine moved to Rome and then Milan, where he participated in Platonic studies group. However, the contact of Augustine, in Milan, with the Catholic Bishop Ambrose led him to conversion to Catholicism and the abandonment of Manichaeism. From this, Augustine prepared your theory about evil, that relate directly to human will. In this perspective, evil is not a being, as he taught the Manichaeism, but as a result of the free will of the human being by your will stop wanting want God as supreme good for wanting a well more than himself. In this way, the desire human being deprived of God, corrupting the relationship between the divine and the human.

Key words: God. Free Will. Evil Being Human. Will.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 O ITINERÁRIO DE AGOSTINHO À CONVERSÃO CRISTÃ.....	15
1.1 AGOSTINHO E SUAS INQUIETAÇÕES SOBRE O PROBLEMA DO MAL.....	15
1.2 ADEÇÃO DE SANTO AGOSTINHO À DOCTRINA MANIQUEÍSTA.....	18
1.3 AGOSTINHO E A DOCTRINA MORAL DO MANIQUEÍSMO.....	28
1.4 AGOSTINHO: DESCOBERTAS E CONVERSÃO EM MILÃO	34
2 AGOSTINHO E A VONTADE HUMANA.....	41
2.1 AGOSTINHO E A DESCOBERTA DA VONTADE	41
2.2 A VONTADE NA COSMOLOGIA DE AGOSTINHO	47
2.3 INTERIORIDADE E VONTADE	54
3 O MAL DO LIVRE ARBÍTRIO DA VONTADE	60
3. 1 DEUS SUMO BEM E O LIVRE ARBÍTRIO DA VONTADE.....	60
3. 2 AGOSTINHO E O MAL CÓSMICO	65
3. 3 O SER HUMANO E O LIVRE ARBÍTRIO DA VONTADE	71
3. 4 A VONTADE COMO FONTE DO MAL	75
CONCLUSÕES	83
REFERÊNCIAS	89

INTRODUÇÃO

Explicar o que seria o mal e sua origem sempre foi um desafio para as religiões monoteístas, principalmente para o cristianismo que parte da teoria de um Deus que criou do nada (*ex nihilo*) condicionando todas as coisas ao seu poder. Assim, Agostinho (354-430) teve interesse no problema do mal como uma tentativa de encontrar uma resposta pessoal, ou seja, buscar uma saída para uma questão cara ao pensamento filosófico e teológico de seu tempo, mas que fazia parte de suas próprias inquietações pessoais diante da necessidade de uma explicação que conjugasse a existência de um princípio metafísico ordenador da natureza e a realidade sensível marcada pela corrupção e violência.

Por um “período de cerca de meio século, voltou-se Agostinho ao problema do mal em seus escritos” (EVANS, 2006, p. 9). Segundo a comentadora, Agostinho discutiu o problema do mal praticamente durante boa parte de sua vida. Ele buscou respostas diante das explicações maniqueístas encontrando, no neoplatonismo, uma âncora teórica que o ajudou à compreensão dos princípios do cristianismo confiante de ter encontrado a melhor das respostas para tal problema.

O cristianismo fez parte de sua vida desde cedo. Nascido em um ambiente cristão, por parte de sua mãe, Mônica, assídua nos parâmetros cristãos de meados do século IV, no Império Romano. O seu pai não compartilhava da fé cristã e sim estava devotado à religião politeísta dos romanos, não interferindo, no entanto, na forma religiosa que a mãe encaminhava o filho. Interessante, portanto, observar que, mesmo tendo uma educação básica de doutrina cristã, Agostinho não aderiu, de imediato, à religião cristã, mas carregava consigo tais conhecimentos oriundos da influência materna e de tutores da sua infância, período em que havia dado início ao catecumenato.

Contudo, no início dos estudos superiores em Cartago, Agostinho teve contato com membros do maniqueísmo. Doutrina criada por Manés ou Mani (216-277), na

segunda metade do século III, na qual foi incorporada elementos do cristianismo que se espalhou pelo Império Romano. O maniqueísmo trazia muitos elementos de outras religiões que, no entender de Mário A. Santiago de Carvalho, Mani “pretendia fundar uma religião e uma igreja verdadeiramente universais diversamente das características esotéricas, elitistas e iniciáticas das outras expressões gnósticas afins” (CARVALHO, 1988, p. 15). Por causa de seu caráter missionário o maniqueísmo se tornou uma religião influente. Nessa escola Agostinho conheceu a doutrina cosmológica dualista, a qual defendia a ideia da existência de dois princípios co-eternos, sendo um puro bem e outro puro mal e, ambos, vivendo em constante conflito cósmico. Na doutrina maniqueísta figurava a ideia “de um princípio do mal, em conflito com Deus, princípio bom” (NOVAES FILHO, 2007, p. 289). Com essa teoria religiosa sobre o mal, o jovem Agostinho pensou, a princípio, em ter descoberto o que seria o mal e sua origem.

Com um interior inquieto e um raciocínio aberto a novos conhecimentos, Agostinho se decepcionou com o maniqueísmo. Sua ida para Roma e depois para Milão, levaram o Hiponense a ter contato com grupos de leitores platônicos, denominados também como neoplatônicos. Mas, o que marcou Agostinho profundamente em Milão, foi seu encontro com o bispo Ambrósio. A maestria retórica do Bispo Milanês atraiu Agostinho aos seus sermões. Tais encontros levaram Nosso Pensador a reanalisar sua concepção sobre Deus, seus atributos e substancialidade. Ele ouviu também explicações de partes das escrituras que antes lhe eram inconcebíveis. Com isso, abandonou definitivamente às ideias maniqueístas, como ele mesmo afirma nas suas *Confissões*.

Não dissimulei em impugnar ao meu hospedeiro a sua demasiada credence acerca das narrações fabulosas de que estavam cheios os livros de Manés. Convivia com estes homens em mais estreita amizade do que com aqueles que não estavam infeccionados da heresia (AGOSTINHO, 1987, p. 82).

Diante da decepção com as resposta maniqueístas, Agostinho torna-se inimigo dos ensinamentos e passa a combatê-los veementemente. Isso aconteceu por causa da sua mudança de perspectiva religiosa que, a partir das experiências que teve em Milão, o fizeram decidir voltar às origens da fé ensinada pela sua mãe e se converter à fé cristã.

A partir de então Agostinho procurou encontrar uma resposta sobre o que seria o mal e sua origem sob o aspecto da doutrina cristã. A ideia de um mal cósmico enquanto ser, ensinado pelo maniqueísmo, colocava em xeque o poder criador do Deus cristão. É na tentativa de combater o dualismo maniqueísta e de dar uma resposta as suas inquietações que Agostinho desenvolverá sua teoria sobre o mal e para isso, será fundamental sua compreensão sobre a vontade humana (livre arbítrio). Vontade essa, que segundo Hannah Arendt, “tem uma liberdade infinitamente maior do que o pensamento, que mesmo em sua forma mais livre, mais especulativa, não pode escapar ao princípio de não contradição” (2000, p. 190). Ou seja, mesmo sendo livre à vontade tem uma coerência naquilo que ele decide querer para si.

Nessa perspectiva a presente dissertação busca investigar, a partir do itinerário que Agostinho fez, no que diz respeito a uma compreensão do mal como uma questão moral, as relações entre o querer humano e suas consequências no âmbito da moralidade. Isso significa entender que é na temporalidade que o ser humano está localizado e onde se realiza suas ações graças a um agir voluntariamente. Sendo o mal uma escolha livre da vontade humana, é possível compreender a função do livre arbítrio, dado por Deus, como condição para que o ser humano possa agir com retidão, isto é, em perfeita consonância com aos preceitos divino sem, no entanto, excluir a possibilidade de um desvio e, conseqüentemente, do pecado ou do mal.

Dito de outro modo, como a vontade humana tem a capacidade de decidir por si mesma, o ser humano pode não querer escolher Deus como seu bem maior, que corresponde a produção do mal na sua vida. Assim, o mal não pode ser caracterizado como um ser, porque não o é, e sim como uma decisão da vontade ao fazer uma escolha má.

Nessa perspectiva, devotado ao cristianismo, Agostinho buscará compreender o que é o mal e qual sua origem, a partir dos conceitos cristãos e filosóficos adquiridos em Milão. Daí surge algumas questões basilares sobre o problema: Deus pode ser o autor do mal? Existe outra fonte para o mal? O que é o ser humano? Como o ser humano se enquadra no problema do mal? Por que Deus deu o livre arbítrio ao ser humano? A resposta para essas e outras questões foram desenvolvidas por Agostinho no tratado do *Livre-Arbítrio*, como também discutidas em outros escritos que serão utilizadas nesta dissertação.

Dessa forma, o objetivo dessa pesquisa será analisar, a partir de alguns escritos agostinianos selecionados, os principais argumentos que ele utiliza para demonstrar que o mal não existe enquanto categoria ontológica, como entendia o maniqueísmo, mas que ele é fruto da vontade livre do ser humano que, voluntariamente, deixa de querer o bem supremo, Deus, por um bem criado. Com isso, pode-se entender que o mal não poderia ser nada mais que uma ação humana que contradiz a sua própria natureza. Para alcançarmos nosso objetivo será preciso delinear alguns pontos específicos que ajudarão a nortear nossa exposição que dividiremos em três eixos centrais, subdivididos em tópicos menores, respaldados pelos seguintes objetivos: a) apresentar o percurso histórico da adesão de Agostinho ao maniqueísmo até sua conversão a fé católica; b) entender a importância da vontade para o agir livre do ser humano; c) compreender como se dá a relação entre o mal e a vontade livre do ser humano.

Com isso, a principal hipótese é que o argumento agostiniano visa derrubar a tese maniqueísta da existência de um ser ontologicamente mal e apresenta a vontade humana como a fonte capaz de proporcionar, pelas escolhas, a efetivação de uma ação que, julgada por suas consequências, assumirão o aspecto próprio da maldade ou do pecado. Agindo assim, o ser humano, pela vontade livre e pela razão debilitada, priva-se do Sumo Bem, Deus, o qual lhe proporcionaria a verdadeira felicidade e corromperia a sua relação com o divino. Com isso, Agostinho defendia a bondade de Deus, como também a bondade da natureza criada, já que Deus como sendo Sumo Bem não poderia criar nenhum mal.

Para tratar da problemática do mal e a vontade humana no pensamento de Agostinho, faremos, embora incorrendo na difícil tarefa de delimitar a temática em seus escritos, uma exposição recorrendo à obras de períodos distintos, mas que, tomados em seu conjunto, revelam a reflexão agostiniana sobre o que seja o mal assim como sua origem. As referências bibliográficas utilizadas nessa dissertação terá como objetivo apresentar argumentos significativos no tocante ao tema e objetivos propostos acima. O principal tratado agostiniano, que daremos um tratamento mais detalhado sobre o mal, é o *Livre-Arbítrio*, onde Agostinho, em diálogo com Evódio, busca a causa do mal a partir de uma análise sobre a vontade livre humana. Mas outras obras agostinianas serão fundamentais para expressar o pensamento do nosso

autor, tais como *Confissões*, *Diálogo sobre a Ordem*, *A verdadeira Religião* e *Da Trindade*, que utilizaremos ao longo dos capítulos.

Como marco referencial da fortuna crítica, alguns comentadores nos serão de fundamental importância tais como Étienne Gilson, Paula Oliveira e Silva, Moacyr Ayres Novaes Filho, Marcos Roberto Nunes Costa, além de estudos secundários, mas de igual importância, como o trabalho da filósofa Hannah Arendt.

Para atingir o objetivo da pesquisa dissertativa com as referências propostas, o método desenvolvido será o hermenêutico crítico que versará na análise das obras do próprio Aurélio Gostinho a respeito do tema e o marco crítico expresso na bibliografia de comentadores.

O intuito de usar a hermenêutica tem como função analisar o texto de Agostinho para identificar a sua concepção relacional do mal com a vontade humana, onde Deus é o ponto de referência que a vontade deve se situar para agir. Com isso, a análise permitirá entender se Agostinho compreendia essa dimensão da vontade como sendo livre para escolher qualquer possibilidade ou a liberdade da vontade está apenas em poder não escolher o que deveria ter escolhido.

1 O ITINERÁRIO DE AGOSTINHO À CONVERSÃO CRISTÃ

1.1 AGOSTINHO E SUAS INQUIETAÇÕES SOBRE O PROBLEMA DO MAL

O século IV da era cristã foi um marco importante para o cristianismo que a partir do ano de 313, recebeu do imperador Constantino a liberdade de prática religiosa e, também, Teodósio, seu neto, elevou o cristianismo, em 381, a religião oficial do Império Romano. Como consequência, todo o império, inclusive o norte da África, agora eram oficialmente cristãos. Foi nesse contexto que nasceu Aurelius Augustinus na cidade de Tagaste (354-430), província romana da Numídia, na África. Filho de mãe cristã - Mônica, e pai pagão. Como afirma Pierrard, “a densidade das comunidades cristãs era muito forte na Ásia Menor, na Síria, no Egito, na África e também na Itália central e meridional” (1982, p. 45), visto que a política territorial de interligação do império favoreceu a expansão do cristianismo e desse modo surgiu comunidades cristãs em muitas localidades.

Por influência de Mônica, Agostinho foi iniciado na Igreja católica, na qual ela fazia parte, mesmo seu pai não sendo cristão, ele consentia que o filho recebesse a formação religiosa do credo materno. Tal consentimento era uma típica atitude comum aos cristãos da época, onde os mesmos já gozavam da liberdade de poder expandir seu credo por meio de missões como também através do batismo de seus descendentes. Segundo Agostinho nas suas *Confissões* a fé cristã já era realidade na sua vida familiar.

Tinha eu já verdadeira fé, como minha mãe e todos os de casa, exceto meu pai, que não prevaleceu em mim contra os direitos da piedade materna de eu crer em Cristo, no qual ele ainda não acreditava. Minha mãe desejava ardentemente que eu Vos considerasse a Vós, meu Deus, como pai, mais do que àquele que ainda não tinha fé (AGOSTINHO, 1987, p. 18).

Nessa passagem Agostinho revela o quanto a manifestação da crença religiosa de sua mãe prevalecia na educação dos filhos frente a autoridade do seu pai. Com efeito, isso demonstra o quanto o cristianismo já influenciava às pessoas de seu

tempo. Contudo, o desejo e as inserções *catequéticas*¹ feitas por Mônica para formar o filho na concepção cristã não fez efeito imediato, já que Agostinho almejava permanecer na vida civil romana de seu pai, sobretudo numa vida ausente de prescrições morais, e desejava ardentemente uma vida desregrada e entregue as paixões, baseada no estilo dos jovens romanos de sua época. Conforme escreve Pierini:

O jovem Agostinho, que por longo tempo frequentou o catecumenato, como era costume na época, sobretudo em famílias da burguesia e da nobreza, não se preocupa, distante como estava do cristianismo professado pela mãe. Educado primeiramente na cidade natal e, depois, na vizinha Madaura (365-369), Agostinho é, sem sombra de dúvida, pagão, e esse paganismo se transforma também em libertinagem no período em que ficou ocioso em Tagaste (PIERINI, 1998, p. 186).

Talvez o exemplo paterno representasse, para Agostinho, o seu desejo de liberdade e poder no sentido de transgredir às ideias produzidas pelo reduto cristão daquela cidade de Tagaste. De acordo com Stefano, a vida de um, “Patrício não era certo um modelo de virtude, especialmente do ponto de vista cristão. Era mais, como se diz hoje, um homem honesto com seus defeitos e seus prestígios”² (1960, p. 7). O pai de Agostinho levava uma vida modesta de um cidadão romano, demonstrava se alegrar com atitudes do filho que era comum à cultura romana, onde as mesmas contrariavam a doutrina cristã que lhe tinha sido ensinada pela sua mãe. O jovem de Tagaste tendia para a cultura que o seu pai ainda carregava nas suas convicções civis, ou seja, a vida urbana romana com festas, teatros, etc. O próprio Agostinho escreve em *Confissões* sobre seu pai e seu incentivo ao estudo, mas não preocupando-se com o cuidado religioso para o filho,

Meu pai, cidadão muito modesto de Tagaste, levado mais pela ambição que pelos seus recursos, preparava-me os meios necessários para uma viagem mais longínqua, para Cartago [...] Quem não cumulava, então, de louvores a meu pai, por ultrapassar até os recursos do patrimônio, só para conceder tudo o que era necessário ao filho que tinha viajado para longe por causa dos estudos? Numerosos cidadãos muitíssimo mais opulentos nem de longe

¹ Catequese é a introdução a fé em que os aspirantes fazem antes de ser inseridos ao catecumenato (Cf. PARENTE, 1955, p. 62).

² “Patrício non era certo un modello di virtù, specie dal punto di vista Cristiano. Era piuttosto, come diremmo oggi, un onest’uomo, com i suoi difetti e i suoi pregi” (STEFANO, 1960, p. 7). Todas as traduções no decorrer do texto são nossas. Exceto as obras de Agostinho bilíngue: A verdadeira religião, A natureza do bem e Sobre a ordem.

mostravam tal cuidado pelos filhos. No entanto, meu pai não se preocupava com saber se eu crescia para Vós, isto é, se vivia castamente (AGOSTINHO, 1987, p. 30).

Dessa forma, nosso pensador reconhece que o cuidado que seu pai tinha para com ele estava direcionado exclusivamente à dimensão acadêmica com patrocínio de viagens e estadia em outras cidades visando aprofundar-se nos estudos. Contudo, a dimensão religiosa, querida e incentivada por sua mãe, era ignorada pelo desejo do pai. Agostinho parte para a cidade de Cartago na intenção de realizar o seu sonho e torna-se professor de retórica. Naquele momento, a cidade de Cartago era o maior centro comercial do norte da África com portos que ligavam o continente africano com vários centros do Império Romano pelo mar mediterrâneo sob o domínio de Roma desde o século III a.C. Assim, nessa cidade, Aurélio Agostinho se deparou com uma imensa riqueza cultural e uma diversidade religiosa que, segundo Evans, “o cristianismo parecia a Agostinho como apenas um de uma dezena de sistemas religiosos e filosóficos entre os quais poderia escolher, e estava longe de ser o mais atraente” (EVANS, 1995, p. 23).

Nesse emaranhado cultural e religioso Agostinho busca encontrar e alcançar a verdade, como também obter resposta sobre a questão do mal no universo. Esse tema era muito pertinente nas discussões acadêmicas na sociedade em que o tagastense vivia. Como explica Evans,

O interesse por religião assemelhava-se ao interesse que se pode esperar dos jovens modernos por política nos tempos universitários. A busca tinha para Agostinho particular interesse. Ao seu desejo de descobrir onde se encontrava a verdade e como alcançá-la aliava-se a necessidade de achar respostas ao problema do mal no universo (EVANS, 1995, p. 24).

A verdade e o mal, tornaram-se fontes de reflexões filosóficas e teológicas ao longo das obras de Agostinho. Temas que o acompanham desde os seus primeiros escritos até os últimos, no caso das *Confissões*. Nesse momento ele conta suas inquietações na juventude propensa a praticar atos maus, também refletia sobre certas atitudes de ainda crianças que demonstrava uma inclinação natural ao mal. As suas conclusões consistem em observar que “a debilidade dos membros infantis é inocente, mas não a alma das crianças. Vi e observei uma, cheia de inveja, que ainda não falava e já olhava, pálida, de rosto colérico, para o irmãozinho colaço”

(AGOSTINHO, 1987, p. 14). Ou seja, o que Agostinho percebeu, no comportamento das crianças, que ser inocente, também, comportava um sentimento muito danoso e como aquilo parecia estar imbuída na alma da pessoa desde a infância.

1.2 ADEÇÃO DE SANTO AGOSTINHO À DOCTRINA MANIQUEÍSTA

Como vimos, a estadia em Cartago representou para Agostinho o ápice de sua liberdade exercitada pela vontade de vivenciar suas vontades mais íntimas possíveis. As experiências vividas naquela cidade eram instigantes no interior do jovem Agostinho que o estimulava a buscar respostas para as reflexões contidas no seu íntimo. Nas suas *Confissões* ele relatou essas experiências pessoais e ao mesmo tempo propõe uma reflexão filosófica a partir de sua autobiografia.

Vim para Cartago. De todos os lados fervia a sertã de criminosos amores. Ainda não amava e já gostava de amar. Impelido por uma necessidade secreta, enraivecía-me contra mim mesmo por não me sentir mais faminto de amor. Gostando de amar, procurava um objeto para esse amor: odiava a minha vida estável e o caminho isento de riscos, porque sentia dentro de mim uma fome de alimento interior (AGOSTINHO, 1987, p. 42).

Podemos perceber nessas palavras, que nessa cidade Agostinho teve uma vida boêmia³ despreocupado com os ensinamentos religiosos oriundos da crença de sua mãe. A cidade de Cartago representava o espaço apropriado para experienciar os afetos mais profundos e desejos libidinosos, ou seja, explorar os mais tenros apetites da alma, próprio da virilidade da juventude. Por outro lado, Agostinho tinha uma dedicação aos estudos de retórica que chegava a proporcionar entre os acadêmicos certo prestígio na mundividência acadêmica: “Os estudos a que me entregava, e que se apelidavam de honestos, davam entrada para o foro dos litígios, onde me deveria distinguir tanto mais honrosamente quanto mais hábil fosse a mentira (AGOSTINHO, 1987, p. 43). Ou seja, segundo Agostinho, a sua dedicação aos estudos lhe rendia um prestígio de melhor retórico entre seus pares com tamanha capacidade de convencimento.

³ Vida desocupada, livre, dedicada ao divertimento e ao prazer (BECHARA, 2011, p.220).

Ao estudar retórica e filosofia, Agostinho despertou seu interesse pelas obras do filósofo romano Marco Tulio Cícero, entre tais, a obra que mais chamou atenção foi o *Hortênsio*. Segundo ele esse livro transformou sua forma de pensar a vida, o conhecimento e o objetivo pelo qual devemos estudar. Segundo disse nas *Confissões* a respeito do livro Hortênsio,

Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração, quase todos louvam. Chamava-se *Hortênsio*. Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia [...] Apenas me deleitava, naquela exortação, o fato de essas palavras me excitarem fortemente e acenderem em mim o desejo de amar, buscar, conquistar, reter e abraçar, não esta ou aquela seita, mas sim a mesma sabedoria, qualquer que ela fosse (AGOSTINHO, 1987, p. 44).

Como se pode perceber nesse trecho das *Confissões*, a leitura da obra *Hortênsio* instigou Agostinho a galgar o itinerário em busca da sabedoria que não estava nessa ou daquela doutrina religiosa, mas no conhecimento filosófico. Segundo Capánaga o contato de Agostinho com o *Hortênsio* acendeu no seu interior um forte interesse pela busca do conhecimento ao afirmar que:

O incêndio interior provocado por Cícero não deixou descansar o estudante de retórica e o levou a novos esforços de procura. Primeiramente quis encontrar na Bíblia o que desejava; mas os livros santos não tinham o estilo ciceroniano, e ficou decepcionado com sua leitura, porque não estava disposto para receber sua verdade vestida com traje simples e humilde com que se oferecia a seus olhos (CAPÁNAGA, 1974, p. 10-11)⁴.

Para o comentador, a obra do filósofo romano Cícero transformou as ideias tidas de Agostinho sobre o mundo e as coisas, pois com a leitura do *Hortênsio* Agostinho começou a fazer, a partir deste, suas leituras dos textos bíblico. Agostinho acreditava que estava na condição de poder ler e interpretar qualquer texto, onde agora tinha um parâmetro racional e estilístico de escrita fundamental de comparação. Quando ele leu a Escritura sagrada, principalmente o *Antigo Testamento*, observou que esse não tinha uma forma rebuscada de escrita, por isso considerava que não havia qualquer seriedade no seu conteúdo. Segundo Evans a depreciação de

⁴ “El incendio interior provocado por Cicerón no dejó descansar al estudiante de retórica y le llevó a nuevos esfuerzos de búsqueda. Y primeramente quiso encontrar en la Biblia lo que deseaba; pero los libros santos no tenían el estilo ciceroniano, y quedó decepcionado con su lectura, porque no estaba dispuesto para recibir su verdad vestida con el traje sencillo y humilde con que se ofrecía a sus ojos” (CAPÁNAGA, 1974, p. 10-11).

Agostinho pelo *Antigo Testamento* era imensa principalmente após ter lido o livro *Hortênsio* achando desprezíveis as narrativas sobre certos personagens bíblico.

Não só na linguagem, mas também em sua descrição do comportamento de Abraão, Isaac, Jacó e Moisés e dos que vieram depois, parecia material grosseiro em comparação com o conceito rarefeito de Sabedoria com o *Hortênsio* e tinha excitado e entusiasmado (EVANS, 1995, p. 28-29).

Assim, na compreensão de Evans, para Agostinho a filosofia de Cícero é o instrumento plausível da operacionalidade da razão que leva o ser humano a se tornar sábio, pois no *Hortênsio*, “Cícero aponta a filosofia, que leva o homem ao discernimento do bem, ao exercício da virtude, ao conhecimento da Verdade” (COSTA, 2002, p. 25), princípios que Agostinho almejava alcançar na sua vida social romana. Nesse momento da vida acadêmica em Cartago, Agostinho embebecido pelo desejo de conhecimento, se depara com o confronto entre a sabedoria que está nos escritos sagrados e o pensamento filosófico latino. Em meio a essas descobertas que estimulavam o jovem estudante ainda mais a almejar e adquirir conhecimento, ele se deparou com a doutrina religiosa maniqueísta.

O maniqueísmo, nessa parte do Império Romano, tinha absorvido ensinamentos cristãos como também se apresentava como compatível com a religião cristã que, segundo Mário A. Santiago de Carvalho, em notas introdutórias de *A Natureza do Bem*, retrata quais seriam as pretensões de Mani ao querer fundar sua religião.

Mani pretendia fundar uma religião e uma igreja verdadeiramente universais diversamente das características esotéricas, elitistas e iniciáticas das outras gnósticas afins [...]. Baseado no que pretendia ser uma revelação nova acerca do ‘mistério da Profundidade e da Elevação, da Luz e das Trevas, do Conflito e do Conhecimento’ e numa nova coleção escriturística, Manés pretendia fundar uma igreja ecumênica ou ‘católica’. Preocupado com a salvação de toda a Humanidade, nele sobressai o recurso a um missionarismo metódico e a um sincretismo, então em voga (CARVALHO, 1992, p. 15).

Uma religião com essas características teve espaço para uma mente sedenta por conhecimento como a de Agostinho. Para o autor, a ideia de uma metodologia missionária junto ao interesse sincrético se tornou instrumentos propícios para a expansão do maniqueísmo, já que a mesma tinha um arcabouço doutrinário e

escriturístico elaborado pelo próprio fundador. As teorias tinham como propostas dar uma resposta às questões mais comuns do cotidiano das pessoas estimulando sua fé, seu imaginário, o que é o bem? O mal? Como estes implicam diretamente na vida das pessoas? Eram questões constantes e que formavam, junto com os problemas de ordem filosóficos, o cerne das discussões teológicas.

Em se tratando do bem e do mal, a doutrina maniqueísta trazia no seu arcabouço a ideia da coexistência de dois princípios eternos no universo, um bom e outro mau; o bom habitava o reino de luz representado pelo bem e o outro habitava o reino das trevas representado pelo mal, ambos reinos conviviam em constante conflitos cósmicos.⁵ Sobre isso podemos ler, no debate de Agostinho com o maniqueu Fortunato: “Eu digo que havia duas substâncias; que na substância de luz se encontra Deus, incorruptível, porém exista também a natureza contrária das trevas” (AGOSTINHO, 2016, p. 7)⁶. Essa ideia maniqueísta da existência de um duplo princípio opostos entre si tem como finalidade apresentar que há um ser eterno responsável por todo o bem e outro responsável por todo o mal que se conflitam entre si. Nessa teoria o princípio bom (Deus) é responsável pela alma que é parte dele mesmo e que vivifica os seres vivos no mundo físico. Por outro lado, existe o princípio mal ou *hylê* (matéria) responsável pelo corpo ou parte física e por instigar a alma a praticar o mal como também responsável pelo mal no cosmo.

Dessa forma o corpo e a alma são apenas extensões de tais princípios, por isso que a doutrina maniqueísta defende a teoria de que Deus age diretamente na alma humana se revelando à mesma. De acordo com Evans, “os maniqueístas sustentavam que Deus falava diretamente à alma, através de sua Palavra, iluminando-a de tal sorte que os iluminados podiam vê-lo” (1995, p. 29). Isso era possível por ser a alma uma parte de Deus presa ao corpo. Sendo assim, a relação do ser humano com Deus era

⁵ Nesse entendimento a doutrina maniqueísta tem na sua essência uma materialidade que dá forma a ambos os princípios. O reino da Luz é a habitação de Deus que se confunde com ele próprio, onde, na concepção maniqueísta, ele tem uma corporeidade, mas mesmo assim é um ser ilimitado e infinito, ou seja, o deus do maniqueísmo continha uma corporeidade que se estendia infinitamente sobre o seu reino de luz pela infinitude dos tempos. Contudo, o príncipe da Luz, mesmo sendo único no seu reino, ele conta com a presença de outros elementos que mesmo fora do reino de luz, mas estão próximo de si. Segundo Carvalho, o Princípio bom reside na região da Luz e o seu nome é Pai da Grandeza (Deus). No seu exterior estão as suas cinco *Shekinas* (= Presenças, auras de luz, personificadas e equivalentes aos *Eons*): Inteligência, Pensamentos, Reflexão, Intenção ou Vontade e Juízo (CARVALHO, 1988, n.5, p.17).

⁶ “Yo afirmo que había dos sustancias; que en la sustancia de la luz se halla Dios, incorruptible pero que existía también la naturaleza contraria de las tinieblas” (AGOSTINHO, 2016, p. 7).

direta, sem intermediários, onde pelo conhecimento de sua origem a alma toma consciência de si mesma e de seu potencial buscando neutralizar as aptidões do corpo.

Essas ideias maniqueístas encontram espaço na mente de Agostinho que as assimilou da seguinte forma: Deus permanece bom e o mal, com existência própria, é contrário a Deus e à sabedoria divina se dá pelo conhecimento de si. Como disse Evans sobre o efeito maniqueísta em Agostinho: “os maniqueus fizeram da matéria algo cósmico em sua extensão; tiraram de Agostinho a responsabilidade pessoal pela saúde de sua própria alma na qual insistiam os filósofos, facultando-lhe atirar sua carga no redemoinho cósmico” (EVANS, 1995, p. 31). Assim, Agostinho encontra uma resposta a sua indagação sobre a origem do mal que tanto lhe importunava internamente.

Assim, movido por um profundo e latente desejo de conhecer a verdade, a natureza divina, o sistema materialista cosmológico maniqueu agradou a Agostinho, impregnando sua mente com um cosmológico, filosófico e religioso de ordem materialista. Nela, Agostinho aprendeu que Deus tem um corpo, uma corporeidade como luz, onde a estrutura corpórea de Deus era comparada ao sol físico iluminando as coisas. Esse fato Agostinho narrou nas suas *Confissões* ao dizer:

As iguarias que me apresentavam a mim, faminto da vossa graça, eram em vez de Vós, o Sol e a Lua, lindas obras vossas, mas enfim obras vossas e nunca Vós mesmo. [...] Mas aquelas coisas de nenhum modo Vos eram semelhante, como Vós me comunicastes depois, porque eram espectros corpóreos, falsos corpos (AGOSTINHO, 1987, p, 45).

Nessa lamentação, já como cristão, Agostinho relembra a sua experiência maniqueia onde adorava os astros como sendo a própria divindade. Seria então o sol a parte visível de Deus que emite seu poder vivificante aos seres vivos. Como disse Catápano citando Silvestrin: “O Deus de Agostinho ainda aderente dos maniqueus era uma vazia criação da sua imaginação (inútil fantasma): ele considerava na verdade um corpo luminoso e imenso, de que a alma humana poderia ser uma minúscula parte (CATÁPANO, 2010, p. 127, *apud* SILVESTRIN, 2014, p. 13)⁷. Ou seja, para esse

⁷ “Il Dio dell’Agostino manicheo era una vuota creazione della sua immaginazione [vanum phantasma]: egli lo riteneva infatti un corpo luminoso e immenso, di cui l’anima umana sarebbe stata un pezzetto” (SILVESTRIN, 2014, p. 13).

autor, Agostinho compreendia toda a divindade como sendo uma entidade corpórea onde ocupa espaço, tem forma e que mesmo a alma humana era uma extensão do corpo luminoso de Deus. A concepção espiritual sobre Deus era impossibilidade na mente de Agostinho maniqueísta.

O encontro de Agostinho com a religião⁸ maniqueia lhe conduziu a uma concepção teológica materialista, em que a divindade era compreendida de forma física e ocupando espaço, ou seja, o Deus tinha um corpo como qualquer outro ser existente. Como vimos, a doutrina religiosa maniqueísta defendia que todo cosmos derivava do resultado dos conflitos entre os princípios bem e mal que se gladiavam entre si e de suas ações iam gerando as coisas existentes no mundo. Essa cosmovisão maniqueísta sobre a origem de todas as coisas tem sua explicação dividida em três tempos ou momentos primordiais, que segundo Marcos Costa,

O primeiro tempo, inicial ou passado, engloba as origens cósmicas dos dois princípios, o Bem e o Mal, quando eles viviam independentes um do outro, e seus afrontamentos. O segundo tempo, médio, é o tempo da mistura entre os dois reinos, que se caracterizará pela queda de uma parte da Luz na matéria e o início da luta entre os dois reinos ou história da luta de salvação da Luz prisioneira da matéria, bem como é o tempo da criação dos seres do universo. Enfim, o terceiro tempo, final ou futuro, será o retorno definitivo da Luz às suas origens, ou seja, à libertação ou separação de todas as luzes imbricadas na matéria; com a entrada de todas as almas no reino do Pai e a queda da matéria e dos demônios no inferno tenebroso (COSTA, 2002, p. 61).

Nessa breve descrição da doutrina maniqueísta de como surgiram as coisas no mundo é perceptível que o maniqueísmo tinha um método explicativo da origem das coisas. Por meio desta demonstração mitológica é possível compreender uma sistematização histórica e cosmológica, sobre a origem do cosmo, o que nele contém e também o fim histórico do mundo. Para o maniqueísmo todas as coisas são frutos da mescla dos dois princípios, como se descreve no *segundo tempo ou médio*, por

⁸ Uma definição de religião a ser tomada no texto será a agostiniana que compreende religião como aquela que religa a alma a Deus, como o próprio Agostinho diz na obra *A Verdadeira Religião* (*De Vera Religione*): “*Ora, se anjos bons e todos os santos servidores de Deus são semelhante a estes justos [...] uma vez que com a ajuda deles, inclinando-nos para Deus e religando só a ele as nossas almas – que é de onde se julga que deriva a palavra religião*” (AGOSTINHO, 2012, p. 195). Essa compreensão agostiniana apresenta uma similar aproximação da função da religião também para o maniqueísmo que se compreendem como anunciadores da salvação da alma, poderá ser visto no decorrer do texto dissertativo.

isso que as mesmas devem ser tratadas como sendo sagradas, por ser parte de Deus. Nas *Confissões*, Agostinho relatou o quanto acreditou nesse ensinamento ao dizer:

Cheguei à extravagância de crer que um figo, ao ser colhido, chorava, juntamente com a mãe, a figueira, lágrimas de leite! Mas se algum “santo” comesse o figo, criminosamente colhido não por ele mas por outrem, misturando-o nas suas entranhas, arrotando e gemendo entre orações, exalaria anjos e até partículas de Deus! Essas partículas do soberano e verdadeiro Deus ficavam presas no fruto, a não ser que fossem libertadas pelos dentes e estômago dum *Eleito* (AGOSTINHO, 1987, p. 51).

Segundo Agostinho o maniqueísmo defendia uma certa fragmentação de Deus distribuída em todos os seres animados e vegetais, cabendo aos *Eleitos* a responsabilidade de libertar tal partícula divina para se reintegrar ao corpo luminoso de Deus. Ao mesmo tempo essa mitologia expõe a visão panteísta do universo como partes de tais princípios eternos, onde a luz e a matéria, que também mesclam a composição do ser humano, se enfrentam constantemente. Sendo da parte da Luz uma luta pela autolibertação das amarras do príncipe das trevas e da parte deste inibir o domínio da Luz sobre as trevas.

Sendo o “príncipe das trevas”⁹ puro mal, ele é responsável pela dimensão negativa ou maldosa da existência que proporciona propositadamente os eventos maus da natureza e da humanidade em formas de calamidades, catástrofes e desejos funestos nas pessoas. Ele (mal) não tem nada do bem, é o totalmente outro referente ao bem, com existência própria. Agostinho disse que para os maniqueístas, “o mal é a terra em toda sua profundidade e em toda sua extensão, um espírito errante sobre a terra, os cinco astros dos elementos: o das trevas, o das águas, o dos ventos, o do fogo e o da fumaça” (AGOSTINHO, 2016, p. 27)¹⁰. Isto é, os elementos físicos são expressões visíveis e sensíveis da presença do mal no universo e estando nesse mundo o ser humano estar inserido nesse conflito. Tal conflito se estende a todos os

⁹ Na concepção dualista da cosmologia maniqueísta, o “Príncipe das Trevas” é identificado como sendo a Matéria ou Hylê. Como disse Gustave Barby, 1929, p. 1873, *apud* Costa, 2003, p. 48: Ele “não é um Deus porque sua essência é oposto de Deus. Seu nome próprio é a Matéria, Hylê; a mãe de todos os demônios. Para Barby, o maniqueísmo concebe a matéria como sendo um ser vivo e genitora de outros seres maus.

¹⁰ “El mal es la tierra en toda su profundidad y en toda su extensión, o un espíritu errante sobre la tierra, o los cinco antros de los elementos: el de las tinieblas, el de las aguas, el de los vientos, el del fuego y el del humo” (AGOSTINHO, 2016, p. 27).

seres animados, inclusive aos seres humanos, já que estes são compostos de luz e matéria, isto é, alma e corpo.

Contudo, mesmo existindo dois princípios cósmicos, o bem e o mal, vale notar que eles não constituem duas divindades, mas dois princípios eternos. Não sendo esses princípios dois deuses de igualdade poder, o maniqueísmo os distingue como sendo um deles o deus bom, luz e o outro a matéria que chamam de *hylé*¹¹, princípio fundante mal. Sobre isso disse o maniqueus Fausto num debate contra Santo Agostinho:

Porque na verdade, confessamos que tem dois princípios, mas um chamamos Deus, outro Hylé, ou, para utilizar uma expressão comum e frequente diz-se, demônio. E se pensa que por isso se indicam dois deuses, poderia pensar também que tem uma dupla de saúde quando o médico fala de enfermidade e da saúde. Assim mesmo quando um menciona o bem e o mal poderá pensar que se tratar de dois bens, e ouvindo falar de abundância e de escassez, pensará que tem duas abundâncias. (AGOSTINHO, 2016, p. 139)¹².

Para Fausto esses princípios não são iguais e sim opostos como a saúde e enfermidade que não são a mesma coisa, onde ambas não podem ser chamadas juntas de saúde ou enfermidade como sendo duas coisas da mesma substância. Sendo assim, deus deve ser considerado como o bem ou luz, é dele que vem as almas humanas como emanações, ou melhor, são fagulhas de luz. Ideia que segundo Evans, “os maniqueus creem que sua alma não só é espiritual como também divina, que seu corpo não passa de estorvo e que a perfeição lhes é atingível (EVANS, 1995, p. 30). Ou seja, alma é uma parte da estrutura da divindade e os corpos são emanações do *hylé* (matéria). O maniqueísmo percebe a vida no cosmo como centro de forças embora dual, onde bem e mal entrelaçados simultaneamente, isto é, mesclado

¹¹ Sobre o *Hylé*, a doutrina maniqueísta considera como sendo o princípio mal eterno, como pode observar na nota 10. Contudo Agostinho chamou a atenção no diálogo contra Fausto que o sentido de *Hylé* vem dos gregos e é o nome dado apenas a substância informe que dará forma a todas as coisas e não um princípio divino: “Cuando disertan sobre la naturaleza, los griegos definen la hyle como cierta materia de las cosas sin forma alguna, pero capaz de todas las formas corporales, que se percibe de alguna manera en la mutabilidad de las cosas, pues por sí misma no es objeto ni de sensación ni de intelección” (AGOSTINHO, 2016, p. 132).

¹² “Es cierto que confesamos dos principios, pero a uno de ellos lo llamamos dios y al otro hyle, o para utilizar una expresión común y frecuente, demonio. Y si piensas que por eso se indican dos dioses, podrías pensar también que hay una doble salud cuando el médico habla de la enfermedad y de la salud. Asimismo, cuando uno menciona al bien y al mal, podrás pensar que se trata de dos bienes, y oyendo hablar de la abundancia y de la escasez, pensarás que hay una doble abundancia” (AGOSTINHO, 2016, p. 139).

coagem em ação contínua no mundo físico. Por outro lado, a alma é parte da divindade, refletida no corpo humano. Por isso que o corpo tem vida, por causa da parcela divina na alma.

Dessa forma, o maniqueísmo quer com essa teoria identificar como também responder um problema que atinge diretamente a vida religiosa do ser humano tanto individual quanto social, que é a origem do mal.

Os maniqueus estavam preocupados em responder a uma simples pergunta: como é possível compatibilizar os males presentes no mundo: as injustiças, as desgraças, os ódios, as pestes, as calamidades, as misérias dos homens, os defeitos das sociedades, e muitas outras, com a bondade de Deus? Ou seja, Deus – o Bem, pode ser causa do mal? Ou devemos admitir a um outro ser, tão poderoso quanto Ele, a causa do mal? (COSTA, 2003, p. 39).

Para Marcos Costa esse era o problema fundamental que o maniqueísmo pretendia responder com a teoria dualística. Essa ideia de que há no ser humano uma força contrária à qual o leva a praticar o mal foi defendida no diálogo de Santo Agostinho contra Fortunato. Nele o maniqueu Fortunato defende a ideia de que há algo que impulsiona o ser humano superior que influencia o mesmo intrinsecamente ao erro.

Nós afirmamos que uma natureza contrária força a alma pecar. Você não quer de fato que o pecado tenha outra raiz distinta de que o mal reside dentro de nós. Porque é evidente que os males existam no mundo, dentro e fora de nossos corpos. Da raiz má não procede somente o mal que temos em nossos corpos, mas também os que se encontram no mundo inteiro e as chamam de bens. (AGOSTINHO, 2016, p. 9)¹³.

Nesse diálogo Fortunato quer convencer Agostinho de que existe algo contido no ser humano como também no cosmo responsável por deliberar o mal, ou seja, trata-se de uma natureza que potencializa o ser humano a praticar o mal contra mesmo que sua alma sabe que deve praticar o bem. Nessa lógica, o maniqueísmo retira do ser humano a imputabilidade moral pelos seus atos.

¹³ “Nosotros afirmamos que una naturaleza contraria fuerza al alma a pecar. Tú no quieres que el pecado tenga otra raíz distinta del hecho de que el mal reside dentro de nosotros. Pero es evidente que los males existen en el mundo incluso fuera de nuestros cuerpos. De la mala raíz no procede sólo el mal que tenemos en nuestros cuerpos, sino también los que se hallan en el mundo entero y se les llama bienes” (AGOSTINHO, 2016, p. 9).

Essa teoria maniqueísta estruturada num sistema cosmológico e materialista, onde os dois princípios co-eternos são constituídos como substâncias independentes, Deus, é entendido como sendo uma entidade de corporeidade de luz incorruptível e infinita. Ao criticar a ideia de um Deus corpóreo, Agostinho reportando ao pensamento maniqueísta disse que “apesar de não Vos conceber sob a forma de corpo humano, necessitava, contudo, de Vos imaginar como sendo alguma coisa corpórea situada no espaço, quer imanente ao mundo, através do infinito” (AGOSTINHO, 1987, p. 107). Isto é, para Agostinho os maniqueístas compreendiam Deus a partir de uma corporeidade que preenchia todo o espaço do reino da luz e morada de Deus.

A vivência de Agostinho no maniqueísmo se manteve por vários anos pelo fato dessa doutrina permitir a ele pensar uma moral que lhe tirava a responsabilidade de seus atos como também imaginar um deus quase que palpável, pelo menos de forma cognitiva.

O mal era considerado pelos maniqueístas como substância, como massa feia e informe, inimiga da substância boa e à qual Santo Agostinho podia se referir moralmente como má, servindo-se desta como desculpa por suas faltas morais. O sensualismo e o materialismo maniqueu se encaixavam perfeitamente à sua maneira de pensar, pois os objetos do conhecimento haviam de ficar fechados nos limites da sensibilidade e das coisas espaciais (LOMBARDO, 2004, p. 150).¹⁴

Segundo Lombardo, o dualismo maniqueísta preenchia perfeitamente o modo de vida que Agostinho levava no cotidiano. A forma de pensar agostiniana estava limitada a dimensão física e material nos planos sensíveis e inteligíveis, onde seres eternos tinham formas corpóreas e ocupavam espaços. Assim, Agostinho se sentia confortado, pois encontrou a resposta que justificava suas ações más.

¹⁴ “El mal era considerado por los maniqueos como substancia, como massa fea e informe, enemiga de la substancia buena y a la cual podia San Agustín referir moralmente lo malo, sirviéndole esto para desculpar sus faltas morales. El sensualismo y el materialismo maniqueo se acoplaban perfectamente a su manera de pensar pues los objetos del conocimiento habían de quedar encerrados en los limites de la sensibilidad y de las cosas espaciales” (LOMBARDO, 2004, p. 150).

1.3 AGOSTINHO E A DOUTRINA MORAL DO MANIQUEÍSMO

Agostinho se sentiu confortável no maniqueísmo, como foi visto acima, principalmente por pensar que teve solucionado a questão sobre a origem do mal e encontrado uma resposta a sua inquietação. Mas no maniqueísmo não basta apenas saber que o mal é um ser co-eterno com o bem, o ser humano precisa agir de alguma maneira para ter uma vida mais próxima do bem. Sendo o ser humano uma mescla de alma divina e corpo das trevas, ele está num patamar de superioridade pela sua racionalidade frente os outros seres. Isso significa que o ser humano é constituído de uma dupla substância.

O homem não é um ser uniforme, senão um composto de duas substâncias, não só distintas, mas também opostas e inimigas. São dois gêneros de alma, uma nascida de Deus e que é a mesma natureza dele, e a outra nascida do reino das trevas, fonte de hesitação, posto que uma tende ao bem e outra ao mal (PIO LUIS, 1986, p. 54).¹⁵

Para esse autor, no ser humano coabitam o bem como também o mal, já que ambas as naturezas compõem toda sua estrutura física e espiritual. O ser humano, na concepção maniqueísta, está fadado a conviver constantemente com este conflito substancial em si. Essa teoria se torna mais clara em um relato do livro sagrado do maniqueísmo, o *Turfan*, no qual relatava a origem do corpo humano como também sua condição existencial no mundo.

A matéria fez o primeiro homem cego e surdo, inconsciente e desorientado ao ponto de não conhecer sua primeira origem nem sua raça. Criou o corpo, como uma prisão, e encarcerou a alma, que perdeu o conhecimento. Atou solidamente a alma ao corpo (TURFAN, 9, *apud* COSTA, 2003, p. 63).

Nesse discurso, percebe-se que o maniqueísmo defendia a superioridade da alma como também a inferioridade do corpo formado pela matéria maldosa, sendo o ser humano um composto ou mescla de corpo e alma, divindade e maldade. Com isso, a doutrina maniqueísta concebia o ser humano como sendo um microcosmos,

¹⁵ “El hombre no es um ser unitario, sino um compuesto de dos sustancias, no sólo distintas, sino también opuestas y enemigas. Son los dos géneros de almas, una nacida de Dios y que es lo mismo que él por naturaliza, y la otra nacida del reino de las tinieblas, origen de la indecisión, puesto que una tiende al bien y otra al mal” (PIO DE LUIS, 1986, p. 54).

um lugar em que se desenvolve um conflito entre os dois princípios o bem e o mal semelhante ao que acontece nos reinos eternos. Nesse sentido, o ser humano tem a liberdade comprometida, já que não pode ser responsabilizado moralmente pelos seus atos, caso venha cometer ações que prejudiquem as outras pessoas. Essa teoria solucionou o problema agostiniano, visto que “o mal não provém de Deus, mas sim de um princípio do mal, em conflito com Deus, princípio do bem” (NOVAES, 2007, p. 289). Isto é, Agostinho encontrou uma causa para o mal, a qual livrava Deus de ser seu autor. Sendo assim, o ser humano seria determinado ontologicamente para fazer qualquer o bem e o mal, visto que ambas forças compõe o homem. Nesse sentido, a doutrina religiosa maniqueísta defende uma moral para o ser humano tendo em vista a salvação da alma, ou melhor, a alma toma consciência de sua origem e adequa sua vivência a tal condição.

O processo salvífico da alma acontece nesse mundo. É nele que a alma toma consciência de sua origem e natureza divina, com isso, ela passa a inibir os apetites do mal estimulados pelo corpo e se aproxima de Deus. O mundo para o maniqueísmo é o lugar propício para que a alma seja libertada das trevas: “o mundo é uma grande estrutura erguida com a finalidade precisa de libertar uma parte da substância divina, prisioneira nas trevas e mesclada presente em diferentes proporções em cada um dos seres que compõem” (PIO DE LUIS, 1986, p. 54).¹⁶ Ou seja, para o maniqueísmo o mundo proporcionará a Deus poder libertar as partes de suas emanações que estão mescladas e presas a matéria.

A ação libertadora da alma se dará através do conhecimento de si e para tal, Deus envia mensageiros entre os seres humanos para levar estes a conhecer sua condição no mundo. Segundo o maniqueísmo, Mani é o prometido por Deus e anunciado por Jesus Cristo para revelar a salvação a toda a humanidade, é o paráclito. Afirma Mani: “aquele que veio do Pai para revelar os três tempos: o início, o meio e o fim” (Saltério Maniqueu, PsM. 223, 11, *Apud* COSTA, 2002, p. 60). O próprio Mani escreveu os textos doutrinários para a sua religião, a qual leva seu nome.

O primeiro tempo consiste no período da existência apenas dos dois princípios, o bem e o mal, onde cada um era pura substância de si mesmo, sendo de um lado

¹⁶ “El mundo es una gran estructura levantada con la finalidad precisa de liberar una parte de la sustancia divina, prisionera en las tinieblas y al presente mezclada en diferentes proporciones en cada uno de los seres que lo componen” (PIO DE LUIS, 1986, p. 54).

Deus puro bem sem mal e do outro o Príncipe das trevas puro mal sem bem. Numa crítica ao maniqueísmo, Agostinho disse que, “se esse vosso reino das trevas está despojado de todo bem, não pode estar sujeito à corrupção, porque carece de todo o que ela pode destruir” (AGOSTINHO, 2016, p. 25)¹⁷. Na concepção agostiniana o mal do maniqueísmo é algo absoluto em si e que não pode sofrer nenhum tipo de avaria por causa de sua incorruptibilidade. Ou seja, nem no bem existe parcelas do mal, nem no mal existe parcelas do bem, portanto, ambos não se corrompem, eles permanecem sempre sendo substancialmente o que é de fato: bem e mal.

Esse reino das trevas era governado e habitado pelo príncipe das trevas que tinha consigo no reino suas emanções: “as trevas, as águas pantanosas e turvas, os ventos impetuosos, o fogo e a fumaça, ordenadas de tal modo que cada uma inclua a seguinte dentro de si” (LUIZ DE PIO, 1986, p. 49)¹⁸. A teoria maniqueísta apresentava o mal como um princípio organizado com elementos astrológicos que era manifestação visível do mesmo.

No tempo médio aconteceu o início dos conflitos entre os dois princípios, sendo o príncipe das trevas o que teve a iniciativa de atacar o reino de Luz. Os fatos fundamentais na doutrina maniqueia nesse período foram as emanções que surgiram o Homem Primordial, Jesus e o Vivificador. Todos esses seres são frutos de emanções de Deus que, segundo o maniqueísmo, a suas existências na terra eram mesclas, parte de Deus e parte do príncipe das trevas que correspondia ao corpo que era de matéria, puro mal.

O príncipe das trevas e suas emanções investiram contra o reino de luz. Este, para enfrentar seu inimigo, emanou de si o homem primordial, pura luz, com a finalidade de expulsar os emanados das trevas, mas o mesmo não obteve sucesso e foi aprisionado nas trevas. “O Espírito Vivificador toma, então, o Homem Primordial pela mão direita e o liberta das garras e da ira do Príncipe das Trevas” (COSTA, 2002, p. 74). Contudo, mesmo o Homem Primordial sendo salvo, toda a matéria já estava impregnada de pedaços de luz deixados pelo Homem Primordial. Na visão

¹⁷ “Si ese vuestro reino de las tinieblas está despojado, como decís, de todo bien, no puede estar sujeto a la corrupción, porque carece de todo lo que ella puede destruir” (AGOSTINHO, 2016, p. 25).

¹⁸ La de las tinieblas, la de las aguas cenagosas y turbias, la de los ventos impetuosos, la del fuego y la del humo, ordenadas de tal modo que cada una incluye a la siguiente dentro de sí (LUIZ DE PIO, 1986, p. 49).

maniqueísta, todo conflito cósmico fagulhas de luz eram deixadas pelas emanações de Deus misturadas na matéria.

Tais conflitos cósmicos proporcionaram o surgimento de todos os seres vivos, vegetais e o ser humano. Entre todos os seres, o ser humano está acima das outras espécies pelas suas capacidades cognitivas. Ele desenvolve a capacidade de ter consciência da sua existência no mundo, como também de sua origem divina.

Todos os seres vivos, vegetais e animais, inclusive a primeira dupla de humanos e seus descendentes, são fruto da mistura entre a matéria e a Luz, portanto são compostos de duas partes: de corpo sensível, que corresponde à forma bestial dos arcontes do mal, cheio de apetites ou libido, totalmente dominado por satanás, que impulsiona o homem a reproduzir-se, ou seja, a manter-se indefinidamente escravo da matéria, e o espírito, ou alma, fragmento da Luz ou emanação de Deus, mas que está presa ao corpo e suas concupiscências (COSTA, 2002, p. 76).

Para o autor, toda a natureza apresenta a dupla característica substancial do bem e do mal na sua composição. Essa característica no ser humano torna-se mais relevante devido à forma ímpar da constituição humana que tem faculdade diferente dos outros seres, como por exemplo, a capacidade de pensar. Na visão maniqueísta, no ser humano a alma sendo um fragmento de Deus preso pela matéria anseia por libertação.

Nessa configuração dualística substancial que compõe o ser humano, a moralidade não se estabelece pelos atos praticados pelas pessoas, visto que as ações delas são determinadas pelos elementos de sua composição. Se os seres humanos fazem algo bom é ação própria da divindade, da qual a alma é parte de Deus; se o ser humano pratica uma ação má, esta é determinada pelo príncipe das trevas, da qual tem origem o corpo humano. Para Agostinho essa teoria serviu para afagar sua consciência moral frente seus atos, como ele lembra nas suas *Confissões*,

Ainda então me parecia que não éramos nós que pecávamos, mas não sei que outra natureza, estabelecida em nós. A minha soberba deleitava-se com não ter as responsabilidades da culpa. Quando procedia mal, não confessava a minha culpabilidade, para que me pudésseis curar a alma, já que Vos tinha ofendido, mas gostava de a desculpar e de acusar uma outra coisa que estava comigo e que não era eu (AGOSTINHO, 1987, p. 82).

Para Agostinho a consciência não o acusava de nenhum mal, visto que sua convicção religiosa no maniqueísmo o levava a entender que por mais que sua ação fosse vista como má não era de sua responsabilidade aquele agir. Sendo o mal uma parte na constituição do ser humano não havia necessidade de confessar pecado porque não tinha ato de culpa voluntária. Pois a prática má é algo próprio da natureza humana, já que havia uma natureza má agregado a natureza humana. Dessa forma, não há culpa humana porque se pratica o mal, nem Deus tem culpa por permitir o ser humano a agir maldosamente. Isso porque tem uma pura substância má que compõe o ser humano, que segundo Costa,

No homem, há uma alma ontologicamente boa, em “eu original”, consubstancial com Deus ou o Bem, mas que, na sua fusão com o corpo, se vê envenenada por tendências perversas, passando a ser uma alma má, um “eu demoníaco”, uma “consciência sombria” ou uma “inteligência obscura” (COSTA, 2002, p. 101).

Essa consubstancialidade de tais princípios permite ao ser humano ser uma potência bipolar tanto para agir bem quanto para agir mal, sendo que ambas potências são substância em si e não adquiridas humanamente. Ou seja, o bem e o mal são naturais, onde o mal não é medido pela moralidade do ser humano no seu cotidiano. Então, por que se pensar numa moral salvífica no maniqueísmo? A salvação escapa à moralidade e vislumbra sobre o resgate da alma, parte da divindade presa a matéria, para sua origem, Deus e o desligamento total do corpo.

Como o corpo e a alma são substâncias distintas, a alma sendo um fragmento da divindade, ela quer se libertar da matéria para voltar ao reino da Luz. Por isso que o ser humano deve ser salvo, ou melhor, a alma deve tomar consciência de sua origem e buscar a sua salvação. Pelo conhecimento a alma tomará consciência de sua origem e garantirá seu retorno a Deus.

Um passo para a libertação (da alma) consiste precisamente em fazer recordar e ensinar sua verdadeira origem; ela se acha como cega e requer ser iluminada; situada fora do lugar que por natureza a corresponde, exige se colocada nele de novo; necessitada, requer que vá em sua ajuda; [...] se está torto, necessita ser endireitada; estar morto tem que ser ressuscitada. Tal é a situação dessa partícula divina neste mundo e tal trabalho que subsidia em seu benefício (PIO DE LUIS, 1986, p. 62).¹⁹

¹⁹ Un primer paso, pues, para esa liberación consiste precisamente en hacerla recordar y enseñarle su verdadero origen; se halla como ciega y requiere ser iluminada; situada fuera del lugar que por

A moral maniqueísta consiste na tomada de consciência da alma sobre sua origem que levará a mesma a agir de acordo com sua substância originária. Para isso, o conhecimento é o instrumento fundamental para a alma tomar consciência de si. Segundo o texto acima, ao ser ensinada, a alma busca se autoconhecer e corrigir suas falhas, com isso Deus vai iluminando-a e a alma assiduamente trabalha em seu benefício. Essa prerrogativa do princípio salvífico ensinada pela doutrina da religião maniqueísta consiste na libertação da alma das amarras do corpo que para tal acontece por meio do conhecimento que a alma tem de sua origem.

Porque pecamos sem querer e nos vemos forçados por uma substância inimiga contrária nós. É por isso que alcançamos a ciência das coisas. Advertida por essa ciência e devolvida à sua memória antiga, a alma reconhecerá de sua origem, o mal que traz, com que obras boas podem corrigir o resultado de seu pecado involuntário e obter para si o mérito da reconciliação perante Deus pela alteração de seus delitos mediante boas obras. O autor disso é Deus nosso Salvador que nos ensina a praticar o bem e fugir do mal (AGOSTINHO, 1986, p. 253).²⁰

No debate de Agostinho com Fortunato fica explícito que o conhecimento da alma sobre si mesma é o fundamento moral e salvífico para alma alcançar a salvação, ou seja, se recompor a Deus no reino de luz. Isso se dá por meio das boas obras que é realizada no mundo, que ao realiza-la estará se distanciando do mal. Sendo assim, a salvação não é apenas para o ser humano, mas também para o próprio Deus que salva a si mesmo, já que a alma é parte da Luz suprema. Com isso, o desenvolvimento da inteligência no ser humano qualifica-o a uma análise de sua condição no mundo como determinado a errar ou pecar, na linguagem religiosa também no maniqueísmo, e que ao tomar tal consciência ou conhecimento deve favorecer ao florescimento das

naturaliza le corresponde, requiere ser colocada de nuevo en él; necesitada, requiere quien acuda en su ayuda; [...] se ha torcido y necesita ser enderezada; ha muerto y de ser resucitada. Tal es la situación de esa partícula divina en este mundo y tal la obra que se otorga en su beneficio (PIO DE LUIS, 1986, p. 62).

²⁰ Porque pecamos sin quererlo y nos vemos forzados por una sustancia enemiga y contraria a nosotros es por lo que alcanzamos la ciencia de las cosas. Advertida por esta ciencia y devuelta a su memoria anterior, el alma reconocerá de dónde trae su origen, el mal en que se halla, con qué obras buenas puede corregir el resultado de su pecado involuntario y obtener para sí el mérito de la reconciliación ante Dios por la enmienda de sus delitos mediante las buenas obras. El autor de ello es Dios nuestro Salvador que nos enseña a practicar el bien y a huir del mal (AGOSTINHO, 2016, p. 253).

virtudes do espírito em detrimento dos apetites da carne ou da matéria que só tenta manter ainda mais a alma a presa.

1.4 AGOSTINHO: DESCOBERTAS E CONVERSÃO EM MILÃO

Após alguns anos experienciando a doutrina do maniqueísmo foi a partir do encontro o bispo maniqueu Fausto que Agostinho decidiu se afastar dessa doutrina religiosa. Como Agostinho era um amante da oratória buscava sempre analisar os discursos também a partir dessa técnica filosófica e não fez diferente nas conversas com os maniqueístas. Quando teve contato com Fausto, Agostinho percebeu que seu discurso era sem profundidade assim como suas respostas as questões sobre o problema de Deus, da liberdade e do mal eram de sobremaneira evasivas. Nas suas *Confissões* Agostinho expressou o quanto ficou desencantado com o bispo maniqueu.

Logo que transpareceu com suficiente clareza a imperícia de Fausto nestas ciências em que o julgava eminente, comecei a desesperar da sua capacidade para me esclarecer e desfazer as dificuldades que embaraçavam meu espírito. [...] já não esperava que me pudesse explicar argutamente aquelas teorias, como eu ardentemente desejava, comparando-as com os cálculos astronômicos, que eu em outras partes lera, a ver se era preferível a solução que os livros maniqueístas davam ou se, pelo menos, apresentavam igual explicação (AGOSTINHO, 1987, p. 78).

Agostinho percebeu a imperícia do maniqueu em lidar com temas que, segundo ele, eram importantes para seu amadurecimento filosófico e religioso. Com isso, a admiração de Agostinho pelo líder maniqueu tornou-se uma frustração, principalmente ao ouvir as explicações sobre temas imprescindíveis aos anseios que incomodava sua vida desde a sua tenra juventude, tais como Deus e o mal. Fausto apresentava pouco conhecimento em áreas do saber que Agostinho entendia como essências para ser considerado uma pessoa de sabedoria. Em meio a esse desencanto, Agostinho também decidiu mudar de ambiente e tentar exercer sua vida de professor de retórica em Roma.

Em 383, Agostinho decidiu deixar Cartago e seguiu para assumir a cadeira de professor de retórica em Roma. A decisão tinha como interesse uma boa reputação e

vida de melhor qualidade, alinhado a uma notícia de que os alunos romanos tinham mais interesse em estudar retórica.

Se resolvi dirigir-me a Roma, não foi porque meus amigos, que me aconselhavam essa viagem, me prometessem maiores lucros e maior dignidade, se bem que nesse tempo também estas razões moviam o meu espírito. O motivo principal e quase único assentava em eu ouvir dizer que os rapazes estudavam aí mais sossegadamente, refreados por mais regrada disciplina (AGOSTINHO, 1987, p. 79).

Segundo ele os alunos romanos eram mais assíduos ao estudo, pois presavam por maior disciplina. No entanto, ao chegar em Roma se deparou com a informação de que os alunos não cumpriam com suas obrigações estudantis e econômicas. Os alunos eram o contrário do que disseram em Cartago, ali eles evadiam das aulas e não pagavam os honorários do mestre. Atitude que Agostinho repudiava firmemente.

Nesse período de estadia em Roma, Agostinho soube que foi solicitado em Milão um professor de retórica devendo ser enviado pela prefeitura de Roma. Quem ocupasse esse cargo teria o benefício de viajar em todas as diligências do Estado, atribuição essa desejada por Agostinho que buscava prestígios na vida pública. Sendo aprovado seu discurso, ele obteve o cargo de professor de retórica e foi morar na cidade de Milão. Nesta cidade, Agostinho encontrou um grupo de filósofos neoplatônicos, “homens ‘do renascimento’, seguidores de um platonismo renascido, que pensava de si não como ‘neo’-platônicos, mas como *platônicos*” (EVANS, 1995, p. 36), onde Agostinho se sentiu receptível e se interessou pelas ideias discutidas. Esse sentimento demonstrava que Agostinho ainda continuava na busca de respostas para suas inquietações. O contato de Agostinho com os neoplatônicos lhe possibilitou o entendimento sobre a existência de uma ordem imaterial ou espiritual, isto é, existência de um ser supremo de ordem cosmológica, mas incorpóreo ou espiritual. Sobre essa experiência Agostinho expressou na sua *Confissões* dizendo que

Depois de ler aqueles livros dos platônicos e de ser induzido por eles a buscar a verdade incorpórea, vi que as vossas perfeições invisíveis se percebem por meio das coisas criadas. Sendo repellido (no meu esforço), senti o que, pelas trevas da minha alma, me não era permitido contemplar: experimentei a certeza de que existíeis e éreis infinito, sem, contudo, vos estenderdes pelos espaços finitos e infinitos (AGOSTINHO, 1987, p. 123).

Com isso, Agostinho passou a compreender Deus como sendo um ser espiritual existente infinitamente, mas que não é algo estendido por lugares como defendiam os maniqueístas. Ao adquirir esse conhecimento sobre a natureza divina Agostinho se distanciou ainda mais da doutrina maniqueísta e abria-se a concepções deístas, inclusive a cristã. Os ensinamentos neoplatônicos que agostinho teve acesso lhe possibilitou desenvolver um itinerário racional para compreender e até explicar a fé cristã que irá pertencer mais adiante²¹.

Ouvir Ambrósio faz com que Agostinho possa compreender as ideias neoplatônicas e usá-las para entender, com maior profundidade, o cristianismo com o qual ele se envolvia naquela circunstância. O bispo de Milão instigou o professor de retórica a compreender algumas nuances fundamentais a respeito da fé cristã. Provavelmente o conhecimento neoplatônico contribuiu como chave de leitura para entender a forma alegórica que Ambrósio usava para explicar os textos cristãos.

A teoria cosmológica do neoplatonismo tem como fundamento explicar a constituição do mundo inteligível e o mundo sensível e junto a isso, desenvolve-se sua doutrina que demonstra a hierarquia emanentista a partir do Uno, *princípio de todas as coisas* (Cf. *Enéadas* V.2,1), e que provém todos os seres emanados de suas necessidades para existir. Para Abbagnano as teorias neoplatônicas plotiniana foram concebidas como tendo viés religioso ao dizer que,

O neoplatonismo é, pois, a manifestação mais importante sobre a orientação religiosa que prevalece na filosofia da era alexandrina. É também a primeira forma histórica da escolástica, assim se aplica este nome a filosofia que trata de verificar a compreensão racional das verdades religiosas tradicionais (1994, p.213).

No entendimento do comentador, a forma de conceber o pensamento filosófico possibilitou aproximação das ideias religiosas como uma ferramenta racional para explicar mecanismos doutrinários que fundamentam a fé cristã no início da “Roma Cristã”. Assim foi muito provável que Agostinho tenha lido ou ouvido falar sobre Plotino²² e sua teoria a respeito do Uno. Sobre este disse Plotino,

²¹ Sobre esse itinerário de Agostinho aproveitar das ideias neoplatônicas e fazer uma leitura sobre a origem do mal na teoria cristã conferir: BEZERRA, 2015, pp. 175-192.

²² Plotino nasceu em Licópolis, no Egito, em 205 d.C., e morreu em Roma, em 270. Porfírio, seu discípulo, editor e biógrafo, conta que ele nunca deixou que soubessem a data de seu nascimento, que se sengava a falar de seus pais, e também se opunha firmemente a ter sua imagem retratada ou

O Uno é todas as coisas e não é nenhuma delas. Ele é o princípio (*archê*) de todas as coisas; e, se não é nenhuma delas, no entanto é todas as coisas de um modo transcendente, pois, de certo modo, elas estão no Uno. Ou melhor, nem todas as coisas estão nele, mas estarão. Então, como todas as coisas provêm do Uno, que é simples e não tem em si multiplicidade alguma e nem mesmo dualidade alguma? É pelo fato de nada haver nele que todas as coisas provêm dele (PLOTINO, 2007, p. 63).

Esse Uno plotiniano é responsável pela existência de todas as coisas, ao tempo que todas as coisas não são o Uno, isso acontece devido a simplicidade do Uno que sendo assim só gera algo simples. Ao comentar a ideia de Uno em Plotino, G. Reale afirma que “o Uno é atividade autoprodutora, absoluta liberdade criadora, causa de si mesmo, aquilo que existe em si e para si, o que transcende a si mesmo” (2003, p. 359). Seria assim, uma razão pura e auto mantenedora de si. Somente a partir da primeira criação feita pelo Uno é que as coisas são geradas em multiplicidades. E estas não são partes do Uno, mas tem em si o Uno e que para este voltará. O Uno não é nada daquilo que ele gera e vice e versa, ressaltou Bezerra ao afirmar que: “O Uno, segundo Plotino, é todas as coisas e nenhuma. É todas as coisas porque é princípio de tudo e, por isso mesmo, não pode ser nada em particular” (BEZERRA, 2006, p. 68). Ou seja, segundo o autor, o Uno plotiniano é o originador de todas as coisas, mas essas coisas originadas por ele não são o Uno, daí que este não é nada dos originados.

Da mesma forma, Agostinho deve ter tido conhecimento também sobre o que é a matéria na concepção plotiniana, o qual disse que a “matéria é um substrato e um receptáculo” (PLOTINO, 2006, p. 401), ou seja, é algo pré-existente no *mundo inteligível* e que se torna um receptáculo no *mundo sensível*, mas que tal matéria não é um ser autônomo como defendia o maniqueísmo e sim ligada ao *Uno*, princípio imprincipiado. Como afirma Bezerra ao comentar o aspecto substrato e receptáculo da matéria em relação ao uno, diz:

A matéria, no seu aspecto de alteridade com relação ao uno, é ilimitada no sentido privativo (*apeiría*) enquanto receptáculo de todas as formas inteligíveis, mas, enquanto substrato a partir do qual essas mesmas formas se conformam, ela é uma por sua própria natureza, sem, no entanto, ser o uno e, nesse sentido, compartilha do não-ser a

esculpida. Praticamente nada se sabe de sua vida até os 28 anos, quando foi para a cidade egípcia de Alexandria a fim de estudar filosofia. Mais informações sobre a vida e obra desse filósofo conferir: PLOTINO, 2000, pp. 9-13.

indeterminação privativa abrindo, deste modo, para a possibilidade do mal (BEZERRA, 2015, p. 182).

Para o comentador, Plotino compreende a matéria em relação direta com o Uno sendo ela, também una, mas não como o uno e sim como o *não-ser* por seu distanciamento do Uno. Esse não-ser por ser indeterminado, sem forma ou espaço, é que possibilita pensar o mal, isto é, sendo a matéria aspecto privativo do uno, o mal corresponderia a essa privação do uno. Tais ideias tornaram-se chaves para releituras agostinianas que lhe ajudaria a encontrar respostas as suas inquietações, principalmente a partir dos encontros com Ambrósio.

Ao tomar conhecimento de que Ambrósio tinha uma ótima retórica buscou logo ouvi-lo e passou a frequentar seus sermões dominicais não pela fé mas pela arte da oratória do bispo. “Em primeiro lugar em sua mente estava o desejo de julgá-lo como orador público, como ator em sua própria linha. Ouviu-o buscando pontos técnicos: dicção, forma e estrutura, antes que conteúdo” (EVANS, 1995, p. 38). Esse foi o principal objetivo de Agostinho querer encontrar Ambrósio, mas as interpretações que este fez de passagens da Escritura Sagrada chamou a atenção do visitante que sentiu a possibilidade de ter uma resposta para suas inquietações interior.

Agostinho estava na basílica quando Ambrósio pregava sobre os capítulos iniciais do Gênesis nos primeiros meses de 385. Esses sermões deram a Agostinho, observador penetrante, um excelente exemplo de como ler as Escrituras num nível muito mais sofisticado do que fizera até então. Pelas exposições que Ambrósio fazia dos textos bíblicos, Agostinho chegou a perceber que o cristianismo no qual fora introduzido enquanto criança era realmente um mero simulacro de uma fé mais profunda e mais erudita (MECONI; STUMP, 2016, p. 23).

Segundo esses autores, ao ouvir Ambrósio, Agostinho percebeu que o cristianismo não constituía um conhecimento superficial como passou a pensar depois da leitura do *Hortênsio* de Cícero. Mas ao contrário, o cristianismo tinha no seu esboço um cabedal de conhecimento filosófico profundo e de muita erudição. Os encontros com os leitores neoplatônicos levaram Agostinho a ter acesso a uma compreensão cosmológica diferente da que ele tinha adquirido com o maniqueísmo. O método alegórico utilizado por Ambrósio traduzia o texto sagrado de forma suave ao espírito humano. Isso fez Agostinho despertar as lembranças das catequeses em sua infância,

as quais eram conduzidas pela sua mãe e os sacerdotes da comunidade católica local. Mas também superava as ideias maniqueísta da corporeidade de Deus que estava alocado na sua compreensão religiosa da divindade.

Agostinho aprendera com Ambrósio que Deus, Ser uno e criador de todas as coisas, não forma uma substância corporal ou material, mas uma substância espiritual. Aprendera, igualmente, que a passagem do *Gênesis*: “o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus”, que tinha sido uma das pedras de tropeço quando leu a Bíblia pela primeira vez, [...] não podia ser interpretada ao pé da letra (COSTA, 2002, p.142).

Para esse autor, Ambrósio se tornou para Agostinho o desmistificador da sua incompreensão dos textos sagrados. Ao acompanhar o raciocínio de Ambrósio, Agostinho percebeu que a *Escritura* Sagrada não se tratava de uma descrição literária de um acontecimento histórico, mas algo que podia e precisava ser interpretado para se chegar a compreensão do que o texto quer dizer. Os sermões e as explicações de Ambrósio provocaram em Agostinho uma reflexão sobre todas as suas concepções religiosas e ao mesmo tempo surgiram respostas as suas inquietações interiores, como afirmou nas suas *Confissões*.

As vossas palavras tinham-se gravado no íntimo do meu coração. Vós cercáveis-me de todos os lados. Tinha a certeza de que a vossa vida era eterna, apesar de só a ter visto “em enigma e como espelho”. Toda a dúvida sobre a substância incorruptível me fora resolvida, ao ver que dela provém toda a substância (AGOSTINHO, 1987, p. 129).

Tanto Ambrósio quanto Agostinho encontraram no pensamento neoplatônico argumentos fundantes para justificar muitas noções da doutrina cristã. Ambrósio utilizava de expressões neoplatônicas para ajudar melhorar o entendimento bíblico buscando afirmação das ideias do cristianismo. Tal entendimento Agostinho escutou de Simpliciano que foi tutor de Ambrósio, o qual disse que “as obras platônicas sugerem, de todos os modos, Deus e o seu Verbo” (AGOSTINHO, 1987, p. 130). A partir desse momento Agostinho sentirá maior conforto em seu interior para abraçar a fé cristã, onde muitas respostas foram dadas às suas indagações. Assim, Agostinho compreendeu que seu conhecimento de retórica e sobre os *platônicos* o ajudariam a ler às *Escrituras* com mais propriedade, graças aos ensinamentos de Ambrósio.

Ambrósio conquistou afinal Agostinho para o cristianismo ao fornecer-lhe o princípio unificador, de que carecia, para juntar tudo o que

respeitara nos sistemas que tinha examinado. [...] Ele (Ambrósio) foi capaz de ligar o conhecimento de Agostinho dos filósofos com os ensinamentos da Escritura: Ambrósio fez uso da obra dos Padres gregos que foram pioneiros em reconciliar o cristianismo e o neoplatonismo (EVANS, 2006, p. 40).

Ambrósio forneceu a Agostinho o itinerário necessário que supriria toda sua carência de conhecimento e que norteará sua vida desse momento por diante, aproveitando a filosofia neoplatônica como instrumento de interpretação para sua nova vida de fé. Essa nova forma de conhecer às *Escrituras* e Deus lhe proporcionou uma ferramenta racional para combater os ensinamentos dualista do maniqueísmo, do qual fazia parte e que a partir de agora ajudará a Igreja a combater essa doutrina. Isso porque, para Agostinho o pensamento neoplatônico trazia uma falha a qual não lhe satisfaria plenamente como resposta às suas inquietações sobre o problema do mal e que será discutido mais adiante.

2 AGOSTINHO E A VONTADE HUMANA

2.1 AGOSTINHO E A DESCOBERTA DA VONTADE

A razão (*Ratio*) sempre foi tida pelos filósofos como o diferencial que delimita a natureza humana dos demais animais. Por meio dela o ser humano governava seu querer, tinha as suas ações orientadas para que as mesmas fossem executadas segundo critérios predeterminados, como também queridos para si como se fossem seus bens supremos. Isso demonstrava que o conhecimento era imprescindível para uma decisão sobre a possibilidade de ação ser plena e não se cometer erros. Os gregos lançaram as bases para uma reflexão sobre o querer do ser humano e sua relação com a razão e, os romanos, como o filósofo Sêneca, entendeu a vontade como faculdade que reorientava a alma em direção à ordem e beleza da natureza. Como diz Bezerra, “o mundo representa, para Sêneca, um contínuo movimento de perdas e ganhos; tudo segue esse fluxo” (2008, p, 6). Foi, no entanto, com Agostinho de Hipona que a ideia de vontade se consolida em sua autonomia como faculdade do espírito humano.

Assim, a razão sempre foi entre os gregos a faculdade deliberativa do querer humano, ou seja, cabia a razão orientar o ser humano em todas as suas ações. Conhecer seria o principal critério para se chegar a vida plena. Para Platão, a alma é a responsável pelo conhecimento verdadeiro, mas, estando ela ligada ao corpo, esse conhecimento é limitado. Contudo, a alma, que é superior ao corpo, tem também como função regular as paixões e apetites para que ela (alma) alcance a vida plena.

Enquanto perdura a união com o corpo, obter qualquer conhecimento puro, então de duas uma: ou jamais nos será possível conseguir de nenhum modo a sabedoria, ou a conseguiremos apenas quando estivermos mortos, porque nesse momento a alma, separada do corpo, existirá em si mesma e por si mesma — mas nunca antes (PLATÃO, 1991, p. 119).

Nesse entendimento platônico, estando ligada ao corpo, a alma precisa se desvencilhar dos desejos corporais para que possa melhor conhecer sua natureza e desenvolver sua potencialidade cognitiva. Já Aristóteles, segundo Reale, compreendia o ser humano como sendo um *animal racional e político*, por ser capaz

de buscar para si a felicidade. “O homem, enquanto ser racional, tem como fim a realização desta sua natureza específica, e exatamente na realização desta sua natureza de ser racional consiste em sua felicidade” (2003, p. 217). A capacidade racional humana tinha como função governar e esclarecer os atos obscurecidos da alma que mal orientados tornavam o ser humano vil socialmente. Segundo H. Arendt, tais pensadores entendiam que

Dentro da alma humana, a razão só se torna um princípio governante e comandante por causa dos desejos que são cegos e destituídos de razão, e que devem supostamente, portanto, obedecer cegamente. Essa obediência é necessária para a tranquilidade do espírito, a harmonia imperturbável do dois-em-um, que é assegurada pelo princípio da não-contradição. [...] Quando o desejo não se submete às ordens da razão, o resultado, em Aristóteles, é o ‘homem vil’, que se contradiz e está em desacordo consigo mesmo (diapherein) (2000, p. 230).

Nessa perspectiva, os pensadores gregos compreendiam a razão humana como sendo a faculdade por excelência, a única capaz de governar os homens em todas as suas ações seja no autoconhecimento ou nas práticas sociais cotidianas. Ao não permitir à razão orientar os seus atos, os homens teriam uma vida desprezível contrariando a própria natureza racional. A racionalidade no ser humano é o ponto fundamental para dar harmonia à vida. Por isso, conhecer a si mesmo era uma prerrogativa do pensamento grego que conduzia o homem a olhar para seu interior; trata-se, como disse Arendt, da “descoberta socrática do dois-em-um a que daríamos hoje o nome de consciência moral” (2000, p. 233). Assim, o conhecimento torna-se, para os gregos, a ferramenta que possibilitava ao homem ter uma vida reta e capaz de evitar erros; centrando-se na razão como certeza do acerto nas decisões. A obediência à razão configurava-se no controle do desejo e do prazer no exercício da temperança em relação aos apetites, como afirma o filósofo,

Se não forem obedientes e submissas ao princípio racional, irão a grandes extremos, pois num ser irracional o desejo do prazer é insaciável, embora experimente todas as fontes de satisfação. Acresce que o exercício do apetite aumenta-lhe a força inata, e quando os apetites são fortes e violentos, chegam ao ponto de excluir a faculdade de raciocinar (ARISTÓTELES, 1991, p. 71).

Aristóteles, dessa forma, é categórico em afirmar a supremacia da razão em governar todo agir humano como condição de uma vida feliz ou virtuosa. Como se

pode perceber, a razão era a única capaz de controlar os desejos humanos além de organizar e delinear as ações dos homens junto a seus pares na *polis*. O conflito entre o que se quer e o que se pode será resolvido pela razão. Ela é a única que tem a capacidade de deliberar e fazer a escolha certa. Em linhas gerais, para os gregos somente a razão comandava todo agir virtuoso do homem como também era ela a fonte deliberativa para controlar os desejos.

Uma das primeiras manifestações da existência de uma distinção entre vontade e razão foi feita por L. A. Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.). Estoico, mas também, eclético em suas escolhas filosóficas, Sêneca introduziu, no âmbito da filosofia, a ideia da vontade (*Voluntas*) separada do raciocínio (*Ratio*). Para Giovanni Reale, “o conceito de vontade em Sêneca é de grande importância, porque põe em evidência uma faculdade distinta da razão, em parte superando o intelectualismo ético dos gregos, ou seja, a convicção de que basta conhecer o bem para praticá-lo” (2003, p. 326). Ou seja, Sêneca estabeleceu que o ser humano não tem apenas a razão como categoria natural, como pensava os gregos, mas também a vontade que rege o querer que deseja ou faz o que se almeja.

A vontade estaria ligada diretamente a intenção de querer agir de forma a consentir em aceitar para si o que a natureza ou os deuses lhe proporcionavam cotidianamente e que exige, para tanto, a ordenação do querer às circunstâncias que se dão. É uma tomada de decisão que consistiria em aceitar livremente os acontecimentos que se apresentam na vida diária. Fazendo isso, o homem demonstraria sabedoria, pois ao invés de enfrentar o curso dos acontecimentos que os envolvem, realizaria um ato de sabedoria.

O sábio não ignora que se deve habituar aos acontecimentos, submeter-se ao curso das coisas que traduzem a vontade de Deus. Admitindo os processos necessários do cosmos, querendo tudo o que acontece, o estoico transfigura a necessidade brutal, inexorável do mundo numa sucessão de eventos livremente assumidos. O homem não pode influenciar o curso das coisas, mas, aceitando-o por sua vontade, ele modificará o seu sentido. Por outro lado, o estoicismo é o primeiro a apresentar uma moral em que a intenção constitui a verdade e a realidade da ação (VETÖ, 2005, p. 27).

Dessa forma, para Vetö, o sábio estoico se torna alguém que age em conformidade com uma vontade que aceita, no sentido de adequar-se, para si ou como parte de si os acontecimentos que se apresentam no seu cotidiano. Não se trata

de uma aceitação irracional, mas sob uma racionalidade que identifica aquele fato como parte integrante da relação religiosa cósmica, onde o próprio homem está incluído. Ou como diz Bezerra,

Para o sábio, nada lhe é estranho, pois tudo faz parte de uma grande lei da natureza (*fatum*). É esse o princípio básico de todo estoicismo, isto é, o homem deve encarar a realidade como espelho de uma lei divina (*in aeternae legis dicurrere*); ao sábio, nada o perturba, pois sua vontade está conforme a vontade divina; isso significa que ele deve oferecer-se ao curso contínuo do destino (2008, p. 17).

É a condição estoica para a felicidade adequar a vida a realidade cotidiana como sendo o reconhecimento da vontade divina para a vida do ser humano. Este se doará constantemente ao destino que se apresenta no dia a dia, tornando-o, assim, um sábio porque a sua racionalidade está voltada para entender e acatar o que os deuses lhe destinam a cada dia. Na concepção de Veyne o adequar a vida a realidade cotidiana que os estoicos defendem é uma forma para o ser humano dar segurança a sua condição existencial.

Obedecer a natureza para avançar a caminho da excelência é, para o homem, o único meio de chegar ao porto seguro e escapar das tempestades da existência; os deveres para com os outros e a moralidade não são esquecidas: cada um considera todos os homens como membros de sua própria família²³ (VEYNE, 1996, p, 47).

Ou seja, para Veyne, o agir moral concebido pelo estoicismo está inserido na compreensão da sociedade como sendo uma grande família, onde cada um tem responsabilidade pelos outros. Para isso, é necessário a tomada de consciência da condição que cada ser humano deve ter na sociedade onde permitirá o mesmo entender que esse é o único meio possível para se alcançar a felicidade.

Contudo, obedecer a natureza também consiste em acatar a vontade dos deuses que se manifesta através dos eventos do mundo sensível ou físico. Mas para o estoicismo, acatar o que as divindades oferecem não se trata apenas de agir e sim um aceitar interior que se transformará em ação. E é nessa vontade que tenciona primeiramente antes da ação que é a causa dos erros. Ou seja, na concepção estoica

²³ “Obedecer a la naturaleza para avanzar hacia la excelencia es, para el hombre, el único medio de llegar a puerto seguro y escapar de las tempestades de la existencia; los deberes hacia los demás y la moral no se olvidan: cada quien considera a todos los hombres como miembros de su propia familia” (VEYNE, 1996, p, 47).

não é pelo agir que se erra, mas pela intencionalidade. O querer fazer. Na concepção estoica, segundo Miklos Vetö, “o homem de bem quer socorrer os outros, pretende fazê-los aproveitar sua ação, mas o valor de seu agir só depende da intenção que o anima, único critério da apreciação moral” (VETÖ, 2005, p. 32). Para eles (estoicos), antes mesmo de agir tanto o valor quanto a maldade já foi executada pela vontade, a concretização física do que se quis torna-se apenas a manifestação externa do interior da pessoa.

Assim, a compreensão estoica a esse respeito diz Vetö que “a má intenção é mal, independentemente de sua realização efetiva, e a intenção impura torna repreensível um ato que não o é materialmente” (VETÖ, 2005, p. 33). Segundo esse autor, para o estoicismo a vontade de querer é suficientemente boa ou má em si, mesmo o querer não sendo realizado na prática a pessoa teve a intenção de fazer, pois a vontade é por si deliberativa. Como disse Veyne, “o que é nosso é a razão e a sua capacidade de dizer sim ou não; tudo depende do governo central, essa força interior²⁴” (VEYNE, 1996, p. 62). Ou seja, a vontade governa todo agir humano. Assim, a moral estoica parte da intenção que a pessoa tem em querer realizar seus atos e é nessa intenção que consiste em o ser livre do ser humano.

Sendo assim, o mecanismo fundamental para que a vontade traga satisfação ao agente é a liberdade. Na concepção estoica a vontade é livre quando a intenção de fazer não tem em vista um retorno de algum benefício a não ser a manifestação da gratidão. Isto é, a intenção de praticar algo seja em si ausente de qualquer interesse pessoal, apenas pelo bem em si a ser realizado, como também o fazer porque se quer fazer e não porque se tem que fazer. “O bem-feito deve ser dado e recebido livremente. Trata-se de dar um bem a outra pessoa ou de prestar-lhe um serviço; ora, esse outro só recebe realmente o bem-feito se sentir e exprimir gratidão” (VETÖ, 2005, p. 34). Nessa perspectiva apresentada por Vetö, o bem-feito estoico corresponderia a uma reciprocidade de quem faz o bem com quem recebe o bem e vice-versa. Expressando melhor tal reciprocidade, seria quando alguém estende a mão para ajudar um caído a se reerguer e este reconhece o esforço de quem está o ajudando e também se esforçando a se reerguer.

²⁴ “Lo que es de nosotros es la razón y su capacidad de decir sí o no; todo depende de ese gobierno central, de esa fortaleza interior” (VEYNE, 1996, p. 62).

Num ambiente religioso diferente do estoico, mas contemporâneo ao mesmo, o cristianismo nascente desenvolveu na sua teoria a ideia de uma moral do interior humano, cujo expoente foi Saulo de Tarso, posteriormente chamando de Paulo. Sobre este Arendt compreende que,

A descoberta do apóstolo Paulo, que ele descreve com muitos detalhes na Epístola aos romanos, envolve novamente um dois-em-um; mas esses dois não são amigos ou parceiros, estão em permanente luta. Precisamente quando ele quer fazer o correto (*to kalon*), descobre que o mal está ali à mão (2000, p. 234).

Ou seja, é a intenção de querer fazer uma coisa e que não é feito porque algo interno no homem realiza outra coisa gerando um conflito interior entre o querer e o fazer, como diz o próprio apóstolo Paulo, “não pratico o que quero, mas faço o que detesto” (Romanos 7, 15b). Assim, a intenção de querer fazer o que não desejado é motivado a adequar a prática a vontade querendo para si também o que determina a lei. Como diz ainda Arendt:

Todo eu-quero surge de uma inclinação natural para a liberdade, isto é, de uma reação natural dos homens livres quando subjugados. A vontade sempre se dirige a si mesma; quando a lei diz: ‘tu deves’, a vontade responde ‘tu deves querer o que diz a ordem’ – e não a executar inadvertidamente. É então que tem início a disputa interna, pois a contra-vontade, despertada, tem semelhante poder de ordem (2000, p. 237).

Para a filósofa, o pensamento do apóstolo Paulo sobre a vontade tem como princípio a orientação do querer para si aquilo que a norma lhe obriga a cumprir. Ou seja, trata-se de uma adequação do querer interior para se praticar de fato o que se quer fazer. Isso mostra o quanto o cristianismo foi responsável para desenvolver uma busca pela vida interior da pessoa abrindo passagem para o lugar da vontade como faculdade do homem que foi desenvolvido por Agostinho.

Agostinho inovou a reflexão sobre a vontade o que permitiu ao cristianismo avançar na consolidação da ideia religiosa sobre o pecado e vida beatífica, na qual o homem tem em si a capacidade de tomar decisões e dirigir suas ações. Dentro do contexto romano, Agostinho compreende a *voluntas* (vontade) como sendo uma faculdade do homem dada por Deus, onde, junto com a razão, a vontade é a força que impulsiona o homem a agir, quando diz que “é feliz o homem realmente amante

de sua boa vontade e que despreza, por causa dela, tudo o que se estima como bem, cuja perda pode acontecer, ainda que permaneça a vontade de ser conservado” (AGOSTINHO, 1995, p. 60). Dessa forma, a vontade permitirá ao homem definir sua forma de agir em vista de um bem maior que, enquanto tal, exige a correção e controle dos desejos.

2.2 A VONTADE NA COSMOLOGIA DE AGOSTINHO

Agostinho pensa o mundo como uma obra prima de um único ser chamado Deus que é o responsável pela criação de todos os seres que compõem o universo. Como consequência, tudo o que existe nesse universo está sob uma ordem estabelecida por Deus, em que nada pode acontecer fora de tais regras. O ser humano no mundo, na visão agostiniana, deve submeter-se às regras da natureza, posto que o mesmo está contido nessa ordem universal que estabelece limites e finitude

A natureza é rígida necessariamente por essa ordem, que Deus impôs, e o homem, na medida em que é uma parte da natureza, submete-se à ordem divina sem poder subtrair-se dela. Ao contrário, uma diferença capital aparece com as ações que dependem da vontade humana; no lugar de serem necessariamente rígidas pela ordem divina, essas ações têm como objeto realizá-la. Aqui, não se trata mais de submeter-se à lei, mas de querê-la e de colaborar com seu cumprimento (GILSON, 2010, p. 252).

Para Etienne Gilson, mesmo estando o ser humano inserido na ordem da natureza, Agostinho entende que as ações humanas estão deslocadas da ordem rígida da natureza. Tais ações dependem exclusivamente da vontade humana. Como disse Agostinho no *De Ordine* “quem será tão cego de mente que hesita em atribuir ao poder e à administração divina toda aquela ordem que, no que se refere ao movimento dos corpos, escapa à disposição e à vontade do homem?”²⁵ (AGOSTINHO, 2000, p. 89). A vontade tem autonomia mediante a lei da ordem, que não significa que a mesma esteja acima da ordem, mas que com ela o ser humano decide se quer ou não para si as regras divinas. Dessa forma, a lei não detém o poder

²⁵ “Sed quis tam caecus est mente, ut quicquam in mouendis corporibus rationis, quod praeter humanam dispositionem ac uoluntatem est, diuinae potentiae moderationique dare dubitet” (AGOSTINHO, 2000, p. 89).

de controle humano se este não quiser também para si. Dito de outro modo, o ser humano tem o querer da vontade para decidir sua ação mediante a regra da lei, mas muitas vezes decide contrário da mesma. Agostinho compreende isso a partir do apóstolo Paulo que disse que “a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias a carne”²⁶ (Gal. 5,17). Como disse Agostinho sobre esse pensamento de Paulo direcionando o mesmo aos seus próprios atos da vontade: “o hábito, que combatia tanto contra mim, provinha de mim, porque, com atos da vontade, eu chegava onde não queria” (AGOSTINHO, 1987, p. 135). Para ele, o trabalho de ordenar a vontade para agir em vista da ordenação de Deus é fundamental para o homem. Como disse Gilson,

Desejar é consentir ao movimento pelo qual a vontade se coloca na direção de um objeto; alegrar-se é se comprazer na posse do objeto obtido; temer é ceder ao movimento de uma vontade que recua diante de um objeto e dele se desvia; experimentar a tristeza é não consentir a um mal efetivamente sofrido. Assim, todo movimento da alma tende ou na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a se evitar ou descartar: o movimento livre da alma para adquirir ou para evitar algo é a vontade. Logo, todos os movimentos da alma dependem da vontade (2010, p. 253).

Segundo E. Gilson, a compreensão agostiniana sobre o movimento da alma está totalmente centralizada na vontade e depende exclusivamente da força desta. Desejar, alegrar-se, temer ou sofrer no ser humano serão administrados unicamente pela vontade. Isto é, na concepção agostiniana a vontade tem o poder de decisão para querer um bem maior ou conservar tal bem assim como direcionar a ação humana para se afastar de um bem inferior. Assim, a vontade está ligada diretamente aos sentidos que por meio destes liga o mundo interior do homem ao exterior das coisas. No entendimento agostiniano, cabe à vontade conduzir o movimento das informações que os sentidos obtêm das coisas exteriores e as introduz no interior humano, quando disse: “quanto à vontade, que daqui para ali leva e traz o olhar da alma para informar e o ligar ao objeto” (AGOSTINHO, 2014, p. 345) é quem tem a atenção que poderá discernir no interior do homem a melhor forma de agir.

Arendt ao comentar essa ideia de Agostinho disse que,

A Vontade, por meio da atenção, primeiro une os nossos órgãos dos sentidos no mundo real de uma forma significativa; e então arrasta

²⁶ Cf. Paulo aos Gálatas 5,17.

esse mundo exterior para dentro de nós, preparando-o para operações posteriores do espírito: para ser lembrado, para ser entendido, para ser afirmado ou negado (2000, p. 260).

Para Arendt, Agostinho atrela à Vontade aos sentidos, os quais podem acessar as coisas visíveis por meio das sensações e dentro do homem serão processadas as informações que resultarão em possibilidades de ações, onde as mesmas poderão ser aceitas ou rejeitadas. A vontade é a força não só de querer, mas também de ordenar os sentidos humanos para que estes tenham qualidades para absorver informações coerentes.

Essa Vontade, como força que unifica e liga o aparato sensorial humano ao mundo exterior e é, então, aquilo que reúne as diferentes faculdades espirituais do homem [...] poderia ser entendida como “a fonte da ação”; ao orientar a atenção dos sentidos, controlando as imagens impressas na memória e fornecendo ao intelecto o material para a compreensão, a Vontade prepara o terreno no qual a ação se pode dar (ARENDR, 2000, p. 260).

Segundo Arendt, é a Vontade a responsável pela ordenação equilibrada da ação do agir humano, é ela quem determina o que deve ser absorvido pelos sentidos. Assim, a vontade é a faculdade do homem que o regula em todas as suas potencialidades, inclusive o próprio conhecimento racional. Aliás, a capacidade que o homem tem para conhecer é também motivada pelo que ele quer conhecer. E cabe à vontade dizer o que se quer conhecer:

Se a vontade é a força ativa que provoca a sensação, também é ela que provoca o conhecimento racional. [...] Antes de assim, engendrar em nós o conhecimento, é necessário que o desejemos; conhecemos porque queremos conhecer e só buscamos conhecer porque queremos encontrar. Se esse desejo de conhecer se torna intenso, dar-se-lhe-á o nome de “estudo”, que designa precisamente a vontade ardente de saber pela qual se adquire a ciência (GILSON, 2010, p. 255-56).

Essa ação de realização do desejo demonstra a capacidade do homem de se enquadrar ou harmonizar na ordem criacional, onde todas as coisas, exceto o ser humano, seguem *leis rígidas e naturais*, isso porque ele tem a capacidade de decidir sobre seu querer. Com a vontade, o homem tem o poder para direcionar suas ações a ordem divina, como diz Novaes Filho,

Se a ordem universal é dotada de dinamismo originário, porquanto constitui o movimento de conformação das criaturas não mais como mera matéria informe, mas já segundo certa semelhança com o criador, as criaturas dotadas de dinamismo consistem justamente em poder acompanhar o impulso de conversão à ordem (2007, p. 184).

Seguindo essa ordem, os seres humanos orientarão suas ações seguindo o impulso que conduz a uma harmonização com as determinações apresentadas pelo criador em sua criação máxima que é a natureza. Ou seja, à capacidade do ser humano de entender tal ordem, ele busca conformar suas ações a mesma e assim, inicia-se o processo para converter a vontade a sempre querer se manter na ordem do criador.

Para entender isso, é preciso compreender que Agostinho concebe o ser humano como sendo a *imagem de Deus*, com um corpo e um alma criadas por Deus e dessa forma, “em cada alma, como em cada corpo, há um peso que a arrebatava incessantemente e move-a continuamente a buscar o lugar natural de seu repouso; isto é o amor” (GILSON, 2010, p. 256). Agostinho concebe que a força da vontade é o amor. O próprio Agostinho nas suas *Confissões* disse: “o corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. [...] O meu amor é o meu peso. Para qualquer lugar que eu vá, é ele quem me leva” (AGOSTINHO, 1987, p. 264). Isto é, a vontade ou amor é um peso que dentro da ordem, quando compreendida e querida pelo homem, ele (amor) conduz a pessoa a se encaixar no seu devido lugar nessa ordem divina.

Ao comentar esse pensamento de Agostinho, Etienne Gilson diz:

É evidente que se o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor. Não há nele qualquer coisa accidental ou sobreposta, mas sim uma força interior à sua essência, como o peso na pedra que cai (2010, p. 257).

Para ele, Agostinho vê no amor a força impulsionadora das ações humanas que emerge do interior do homem para que este possa conduzir seus atos no sistema ordinário do criador. Sendo que querer é originário da própria essência do interior humano, por isso quando o homem quer agir, essa ação não é um acidente da natureza, mas fruto do amor que o permite querer agir.

Sendo o amor o *peso* que faz com que o agir humano se desenvolva dentro da ordem cosmológica do criador, o não ordenamento do agir amoroso a essa ordem se configura um mal moral. A partir disso, Agostinho desenvolve a sua teoria moral, que na visão de E. Gilson “o problema moral que se coloca não é, portanto, saber se é necessário amar, mas o que é necessário amar” (2010, p. 258). O amor pode querer amar intensamente, mas é preciso saber o que é melhor amar, porque pode escolher amar algo inferior a Deus ou um bem do mesmo patamar aos homens ou ainda inferior a estes.

Quando a vontade deixa de querer um bem maior, ela comete um mal porque decidiu por algo de menor grandeza. Para Agostinho Deus não é somente bom, ele é o sumo bem e tudo o que ele fez é bom, no entanto, o ser humano pela vontade precisa decidir querer escolher tal bem.

A doutrina teológica superpõe-se aqui à ontologia clássica, em que a ordem do cosmos exprime um bem. A recusa dessa ordem natural é o próprio mal, portanto a má vontade desviante – e só ela de tudo o que existe – está fora da natureza. Os movimentos da má vontade são os movimentos não naturais por excelência, o pecado da criatura finita é uma realidade não natural (VETÖ, 2005, p. 44).

Para Agostinho, segundo Miklos Vetö, na ordem cósmica não há um mal e sim uma ação moral má querida pelo homem, a qual consiste em um amor que não agiu em virtude do sumo bem, isto é, não quis fixar o seu amor em Deus que se expressa em um cosmo marcado pela ordem e pela medida.

Na compreensão agostiniana “Deus fez o céu e a terra no princípio” (AGOSTINHO, 2005, p. 503), isto é, todo o cosmos é criação divina. Toda a natureza tem em Deus seu arquiteto e criador. Essa natureza criada está atrelada a uma ordem das coisas. Dessa forma, Agostinho acabou “reduzindo a noção de ordem à administração do universo por parte de uma inteligência suprema” (OLIVEIRA ESILVA, 2012, p. 23). Assim, como criador, Deus é também o mantenedor dessa criação. Isso quer dizer que Deus não só criou todo o cosmos como também é o responsável pela ordem das coisas. Sobre isso Agostinho afirmou: “defenderei, tanto quanto possa, a ordem das coisas e hei-de sustentar que nada pode ser feito fora da

ordem”²⁷ (2000, p. 101). Ou seja, todo o universo e a natureza em geral seguem uma ordem estabelecida pelo criador das mesmas. O pensamento agostiniano parte da concepção de que Deus não só criou o universo e tudo nele contido como também o rege. Como afirmou o próprio Agostinho:

Eu confesso que ignoro por que foram criados os ratos e as rãs ou as moscas ou os vermes, mas percebo que todas as coisas são belas no seu gênero, embora, devido a nossos pecados, muitas coisas no pareçam adversas. Pois, não observo o corpo e os membros de qualquer animal nos quais não perceba medidas, números e ordem que não concorram para a unidade harmônica dos mesmos. Não entendo de onde procedem, mas entendo de onde procedem suas medidas, números e ordem que têm seu fundamento na própria sublimidade imutável e eterna de Deus (2005, p. 524).

Nesse texto *Sobre o Gênesis, contra os maniqueus*, o Hiponense defende sua teoria de que Deus está no governo de todo universo e todas as coisas seguem o ritmo dessa ordem em número e medida. Há de fato um limite para todo o cosmos, mas isso não significa fraqueza de Deus e sim força, já que Ele é o criador e governador universal. Assim, no diálogo *Sobre a Ordem* Agostinho também expressou a ideia de “que nada se faz sem causa”²⁸ (AGOSTINHO, 2000, p. 105) e todo o ordenamento do cosmos e da natureza tem um objetivo ao ser criado, onde cada coisa tem sua função específica, mas harmoniosa dentro desse sistema. Para Agostinho essa distribuição ordenada e harmoniosa expressa que Deus é justo dando a cada criatura o seu existir. Nesse diálogo Agostinho tem de Licêncio essa explicação sobre a justiça divina na ordem:

Com efeito, se tiveres respondido que Deus não é justo, tu, que agora mesmo me acusavas de impiedade, verás o que fazes. Se, porém, como nos é transmitido e como nos apercebemos por necessidade da própria ordem, Deus é justo, então é distribuído a cada um aquilo que lhe é próprio que Ele é justo. Ora, de que distribuição se pode falar onde não existe nenhuma distinção? Ou de que distinção, se todas as coisas são boas? E o que é que se pode encontrar fora da ordem se, pela justiça de Deus, se confere a cada um dos bons e dos maus aquilo que é próprio dos seus méritos? Na verdade, todos confessamos que Deus é justo: portanto, tudo está contido na ordem (AGOSTINHO, 2000, p. 115)²⁹.

²⁷ Defendam, quantum possum, ordinem rerum nihilque praeter ordinem fieri posse adseram (AGOSTINHO, 2000, p. 101).

²⁸ Quod adgressae quaestioni satis est, nescio quo modo animum non latet, nihil fieri sine causa (AGOSTINHO, 2000, p. 105).

²⁹ Si enim Deum iustum non esse responderis, tu uideris quid agas, qui me dudum impietatis arguebas. Si autem, ut nobis traditur nosque ipsius ordinis necessitate sentimus, iustus est Deus, sua cuique

Nesse trecho do *De Ordine*, Agostinho expressou a centralidade do poder ordenador de Deus, onde é o próprio Deus o responsável pela distribuição das funções e manutenção de cada coisa existente, inclusive o universo. A teoria agostiniana exprime a ideia de que o cosmos se desenvolve a partir de uma norma divina, a qual pré-estabelece uma ordenação harmoniosa que permite a cada ser criado manifestar sua natureza funcional. Segundo Paula Oliveira e Silva, Agostinho compreende que a visibilidade da ordem se mostra pela harmonia das coisas no mundo. Diz ela,

A beleza é portanto, antes de mais, o efeito visível da harmonia pela qual subsiste um todo ordenado. Tal qualidade dos seres resulta da ordem que subsiste *per se*, enquanto a aptidão resulta da ordem que subsiste *ab aluid*, isto é, pela referência a outros elementos, sendo, por isso, um subconjunto da beleza (OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 41).

Agostinho compreende, assim, que a beleza não está apenas nas coisas em si, mas também nos conjuntos que se agregam as coisas e aos seres. Isto é, a beleza não está somente nos animais, mas também nas suas funções em meio aos outros. Todos de certa maneira se interligam e se integram naturalmente sob o governo de Deus no universo.

Dessa forma, a criatura tem sua beleza a partir da beleza do criador. Aquele que por si só não é nada tem no criador quem o torna belo, isso acontece ao ser humano por participação na beleza de Deus. Assim, a beleza humana está vinculada diretamente na relação de Deus com o ser humano. No tratado *Sobre a Música* Agostinho diz,

Porque aquilo que alma busca Nele, a saber: a estabilidade e a eternidade, não as encontram, já que sua baixa beleza culmina na mutável passagem das coisas, e que tal beleza é cópia de estabilidade, lhe vem transferido de Deus através da alma. Razão disso é que a beleza, exposta somente a mudança do tempo, é de mais categoria que aquela outra que muda no tempo e lugares (AGOSTINHO, 1988, p. 345).³⁰

distribuendo utique iustus est. Quae autem distributio dici potest, ubi distinctio nulla est? Aut quae distinctio, si bona sunt omnia? Quidue praeter ordinem reperiri potest, si Dei iustitia bonorum malorumque meritis sua cuique redduntur? Iustum autem Deum omnes fatemur; totum igitur ordine includitur (AGOSTINHO, 2000, p. 115).

³⁰ Porque lo que el alma busca em él, a saber: la estabilidad y la eternidade, no las encuentra, ya que su baja bellza culmina em el cambiante passo de las cosas, y lo que em tal beleza es trasunto de estabilidad, le viene transferido de Dios a través del alma. Razón ce ello es que esta beleza, expuesta

Para Agostinho as belezas das coisas são limitadas e com isso passageiras. Elas estão em conformidade com o finito, tempo e lugar. Contudo, há uma beleza maior e imutável que é Deus. Este é o responsável por dar beleza as criaturas. Dentre as criaturas, o ser humano é o mais belo por ser a criatura que mais se aproxima da beleza do Criador. Pois, diferentemente das outras criaturas, ao ser humano foi dada a capacidade de refletir a imagem de Deus e este lhe deu à vontade como força deliberativa para suas ações.

Por isso que pela vontade, o ser humano deve abstrair-se das paixões para estar puro e conservar-se na beleza do criador. Pois, para Agostinho, o ser humano “deve sarar-se o espírito para contemplar a forma imutável das coisas e a beleza que se conserva sempre igual e, sob todos os aspectos, semelhante a si mesmo” (AGOSTINHO, 2012, p. 43).³¹ Quanto mais o ser humano busca estar próximo de Deus, mais ele descobre o quanto é belo em si mesmo. Essa relação da beleza contida no ser humano está sob a ordem, número e medida e tem pela sua categoria de *imago dei* a possibilidade de querer decidir pelo seu criador ou rejeitá-lo.

2.3 INTERIORIDADE E VONTADE

Diante do dilema entre o “querer” e o “fazer” estabelecido por Paulo de Tarso, Agostinho desenvolve uma reflexão tomando como ponto de partida o interior do homem como espaço de luta entre a boa vontade e a má. Esse conflito, bem ressaltado por Paulo quanto analisa o limite entre o querer humano e a determinação da lei, que proibia a realização de certas práticas querida pelo homem. Disse Paulo,

Quando eu quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta. Eu me comprazo na lei de Deus segundo o homem interior; mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros (Rm 7, 21-23).

solamente al cambio del tempo, es de más rango que aquella outra que cambia en el tempo y lugares (AGOSTINHO, 1988, p. 345).

³¹ Quamobrem sanandum esse animum ad intuendam incommutabilem rerum formam et eodem modo semper se habentem atque undique sui similem pulchritudinem (AGOSTINHO, 2012, p. 42).

Sendo um fariseu³², Paulo tinha a obrigação de cumprir as leis judaicas. Estas eram seu guia, sua razão orientadora na sua prática religiosa, mas havia no seu interior algo contrário as determinações dessa lei que o levava a querer agir contrariamente à sua razão. Sobre essa reflexão do apóstolo Paulo, H. Arendt chama atenção ao dizer que

O ponto central do problema é que esse conflito interno jamais pode ser solucionado, seja em favor da obediência à lei, seja da submissão ao pecado; essa miséria interna, segundo São Paulo, pode ser curada somente através da graça, gratuitamente (2000, p. 234).

Para a filósofa, o problema somente é resolvido pela gratuidade da graça divina, pois esta é, na compreensão do apóstolo, a única forma possível de estabelecer uma “cura” para o interior que está em constante conflito. Cura essa que não é instantânea, mas gradativa e durante toda a vida.

Contudo, a exigência necessária de fazer escolhas, ter que querer cumprir a lei ou contrariar a mesma, mostrava que havia algo mais amplo a se perceber no interior do homem. Nesse interior do homem havia uma vontade que possibilitava o mesmo decidir o que iria querer escolher: fazer o que a lei ordenava ou não. Segundo Arendt foi essa capacidade de escolher que o apóstolo Paulo descobriu ser, no interior do homem, a vontade.

A Velha Lei dizia: não farás. A Nova Lei diz: não *quererás*. O que levou à descoberta da Vontade foi a experiência de um imperativo que exigia submissão *voluntária*. E era inerente a essa experiência o fato admirável de uma liberdade que nenhum dos povos antigos – grego, romano ou hebreu – conhecera, ou seja, o fato de que há uma faculdade no homem em virtude da qual ele pode, independentemente de necessidade e coação, dizer “Sim” ou “Não”, concordar ou discordar daquilo que é dado factualmente, inclusive seu próprio eu e sua existência; e que uma tal faculdade pode vir a determinar o que ele irá fazer (2000, p. 236).

Para a Autora, mesmo tendo uma norma determinando o que o ser humano devia fazer cabia sempre a esse a tarefa de decidir se aceitava ou rejeitava tal *imperativo*. Mesmo em se tratando de experiência religiosa em querer obedecer às regras de Deus ou rejeitá-las havia no homem um querer cumprir, mas também um

³² Acredita-se que o termo fariseu deriva do verbo hebraico parash, isto é, “dividir ou separar”. Portanto, os fariseus eram “o povo separado”. Porém, tanto a origem desse grupo judeu como do nome que recebeu ainda são incertos. A “separação” da qual o nome está falando poderia referir-se a uma separação geral das impurezas ou do mundo, ou poderia estar ligada a alguma situação histórica em particular (Cf. WYCLIFFE, 2006, p. 776).

descumprir da regra. Toda escolha requer um princípio de liberdade para que se possa aceitar ou rejeitar algo.

Por que estamos insistindo nessa discussão aparentemente histórica? Pelo fato de que essa problemática, entre uma vontade que quer e uma razão que interdita, encontrará em Agostinho seu maior expoente, visto que ele, convertido a fé cristã, buscava encontrar uma resposta satisfatória para a origem do mal que mantivesse coerência com a suma bondade de Deus. Segundo Vetö “Agostinho é considerado o fundador do voluntariado. Ele ensina que a vontade é aquilo que é mais adequado ao homem, que ela domina todas as faculdades e determina ‘a qualidade’, ‘a verdade’ de seu ser” (2005, p. 39).

As explicações paulinas afirmavam que a lei diz o que os seres humanos devem fazer, mas no interior do ser humano se instigava a fazer diferente da proposição normativa, causando, assim, uma incoerência entre aquilo que deve com o que se faz, como foi visto acima. Na ótica agostiniana “a lei não mandaria se faltasse à vontade, a graça não ajudaria se a vontade se bastasse a si” (AGOSTINHO, 2016, p. 2)³³, ou seja, o poder ordinário da lei só tem eficácia porque o ser humano tem vontade e esta, por não ser absoluta em si mesma, tem a ajuda da graça divina que lhe permite compreender as circunstâncias com maior amplitude.

No início das *Confissões*, Agostinho numa espécie de louvor ou oração expressa que é Deus que incita o homem no seu íntimo a procurá-lo: “Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós” (AGOSTINHO, 1987, p. 9). Nesse pensamento de Agostinho há uma relação intrínseca entre a vontade como parte da sua visão cosmológica. Todas as coisas estão interligadas porque elas foram criadas por Deus. A vontade e a vida interior do homem compõem a sua cosmologia que tem Deus como sumo Bem e criador de todas as coisas. Entre estas coisas está o ser humano que é a *imagem e semelhança* do Criador

A filosofia agostiniana, apoiada no impulso recíproco da fé e da razão, reconhece no mundo sinais de Deus como absoluto e presente, superior e interior. Por isso, porque a teologia é uma tarefa de dupla face, o mundo tem de ser decifrado também de modo duplo. O itinerário até Deus é, de uma parte ascendente e, de outra,

³³ No mandaría la ley si faltase la voluntad, ni ayudaría la gracia si se bastase la voluntad (AGOSTINHO, 2016, p. 2).

interiorizante. [...] O desafio de invocar, louvar e compreender a Deus resulta numa cosmologia introspectiva: os degraus da hierarquia do mundo são tanto ascendentes, quanto interiorizantes (NOVAES FILHO, 2007, p. 167).

Agostinho compreende que Deus é o absoluto que está presente sobre todas as coisas e que através delas o homem pode encontra-lo, mas também pode encontrar Deus a partir do seu interior, visto que ali Deus está presente. Isso também implica que o interior faz parte da cosmologia agostiniana, onde é possível – ao ser humano – compreender a sua limitação existencial e dependência em relação a Deus, o qual deve ser, para o homem, o bem buscado incessantemente e a ele aderir. Assim, “em Santo Agostinho a luta pela vida eterna como o *summum bonum* e a interpretação da morte eterna como o *summum malum* alcançaram o mais alto grau de articulação porque ele as combinou com a descoberta da nova era da vida *interior*” (ARENDT, 2000, p. 249). Segundo a filósofa, a vida interior pensada por Agostinho faz parte do sistema cosmológico que visa constantemente se apoiar na conquista da vida eterna como sumo bem pela qual o homem deve lutar, ao mesmo tempo que quer se livrar do mal que é a recusa do bem. Assim, a condição humana de *imagem* de Deus concebida por Agostinho permite ao ser humano a liberdade de fazer escolhas

De uma parte, à medida que tem vontade, o homem é *imagem* de Deus, e não apenas vestígio como o restante das criaturas; entretanto, a vontade humana é apenas imagem, isto é, é uma vontade finita. Nessa ambiguidade radica a dupla possibilidade de beatitude e pecado, porquanto apenas a seres dotados de vontade concerne a diferença entre bem e mal, apenas para criaturas livres é possível escolher o bem, mas por serem vontades finitas é também possível não escolher o bem, e nesta medida escolher mal (NOVAES FILHO, 2007, p. 175).

Agostinho percebe que a finitude limita o ser humano na hora de escolher o que ele quer de bom ou bem possibilitando, ao mesmo, também fazer uma má escolha. Tal possibilidade está associada ao lugar do ser humano no cosmos dentro de uma ordem universal que o coloca no topo da espécie com a vontade livre que está dentro de si. Com isso, pode-se entender que a

Prova da liberdade da Vontade funda-se exclusivamente em uma força interior de afirmação ou de negação que nada tem a ver com qualquer posse ou *potestas* real – a faculdade necessária para se executar os comandos da Vontade (ARENDT, 2000, p. 251).

Assim, Arendt entende que para Agostinho a liberdade é resultado da força de escolha própria da vontade que está no interior do ser humano e ali ele decide se aceita ou rejeita o que lhe é apresentado. Como disse o próprio Agostinho nas suas *Confissões*

A alma ordena que queira – porque se não quisesse não mandaria –, e não executa o que lhe manda! Mas não quer totalmente. Portanto, também não ordena terminantemente. Manda na proporção do querer. Não se executa o que ela ordena enquanto ela não quiser, porque a vontade é que manda que seja vontade. Não é outra alma, mas é ela própria. Se não ordena plenamente, logo não é ela que manda, pois, se a vontade fosse plena, não ordenaria que fosse vontade, porque já o era. Portanto, não é prodígio nenhum em parte querer e em parte não querer, mas doença da alma (AGOSTINHO, 1987, p. 140).

Dessa forma, Agostinho compreende que é próprio da vontade a firmeza em querer algo, sendo o não querer a fragilidade da mesma, ou como disse *doença da alma*. Isso é possível porque é no querer que está a função de ordenar as escolhas para os melhores bens.

Essa autonomia da vontade que quer e pode escolher o bem maior em detrimento da possibilidade de se ter outros bens mesmo que menores, torna ela responsável pelas ações queridas. Poderia se questionar se Deus, criador do ser humano e responsável pela sua manutenção existencial, teria participação nos atos voluntários dos homens e também corresponsável moralmente. Para Miklos Vetö essa ideia é descartada totalmente no pensamento de Agostinho, o que ele (Agostinho) quer é exatamente desenvolver uma teoria moral que isente Deus de qualquer responsabilidade de praticar algum mal.

A intuição central da reflexão agostiniana em matéria de vontade consiste no discernimento da não-naturalidade da vontade e na oposição de *voluntas* a qualquer força, a qualquer poder. Agostinho queria isentar Deus da responsabilidade do mal e confirmar a atribuição integral da má vontade ao agente moral finito” (VETÖ, 2005, p. 41).

A vontade humana, na concepção agostiniana, não tem nenhuma força ou poder que a obrigue a querer, mas essa decisão é tomada por ela mesma, ou seja, o mal moral tem sua origem na má vontade, onde não se quer buscar o bem, Deus, ou

reconhecê-Lo como Bem absoluto e preferir bens finitos. Dessa forma, para o entendimento agostiniano, Deus não tem nenhuma participação na tomada de decisão escolhida pelo homem, isto é, foi o próprio ser humano quem quis escolher assim. No entanto, isso não exclui a possibilidade do desejo de ter uma vida reta sob os princípios divinos, como o próprio Agostinho disse sobre a boa vontade: “É a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria” (AGOSTINHO, 1995, p. 56). Isto é, por essa boa vontade, o ser humano age com o intuito de manifestar sua razão interior de ter escolhido Deus seu sumo bem, que essa escolha é uma luta constante, na qual não importa a quantidade que se quer, mas a qualidade do que se escolhe.

3 O MAL DO LIVRE ARBÍTRIO DA VONTADE

3. 1 DEUS SUMO BEM E O LIVRE ARBÍTRIO DA VONTADE

Por quase uma década participando do maniqueísmo, ouvindo os ensinamentos de que Deus é um ser corpóreo de luz que habitava num reino luminoso, Agostinho encontrou no Deus da religião cristã uma resposta que acalentava seu interior. Na sua sede de encontrar a verdade, ou seja, Deus, Agostinho finalmente percebeu que no cristianismo ele encontraria a resposta sobre quem é Deus e assim entendeu também algumas categorias que lhe classificaria diferente da forma maniqueia, como disse nas suas *Confissões*: “Quem conhece a Verdade conhece a Luz Imutável, e quem a conhece conhece a Eternidade. O amor verdadeiro, Eternidade adorável! Vós sois o meu Deus!” (AGOSTINHO, 1987, p. 117). O seu Deus é, além de verdadeiro, eterno, não pode ser confundido com o nada. Com essa concepção de Deus, Agostinho se distancia definitivamente do maniqueísmo e não mais se aventura em outra religião, mas firma-se integralmente ao cristianismo, onde trabalhará incansavelmente para defender tais ensinamentos. Na obra “*A Natureza do Bem*”, Agostinho apresentou outra definição de Deus que expressa sua universalidade, centralidade e unicidade, pois se trata de ser o princípio criador e originalizador de todo o universo. Disse ele,

O Supremo Bem, acima do qual nada existe, é Deus; por isso é um Bem imutável e também verdadeiramente eterno e imortal. Todos os outros bens têm nele a sua origem, mas não participam dele. O que é de sua natureza é ele mesmo, as coisas que foram criadas têm nele a sua origem, mas não são o que ele é. Por conseguinte, se só ele é imutável, todas as coisas que criou, pelo facto de as criar do nada, são mutável (AGOSTINHO, 1988, p. 37)³⁴.

Segundo ele, Deus é o *supremo Bem* que permanece sempre o mesmo numa eternidade e imortalidade. Também há uma outra forma de Agostinho apresentar Deus nesse texto como sendo o ser de natureza divina único e que não existe nada

³⁴ “Summum bonum, quo superius non est, deus est; ac per hoc incommutabile bonum est; ideo uere aeternum et uere inmortale, cetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo, de illo enim quod est, hoc quod ipse est: ad illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt” (AGOSTINHO, 1988, p. 37).

como ele que não seja o próprio Deus, o qual é criador de todas as coisas e nenhuma é como ele é, isto é, divino. Nessa mesma perspectiva, Novaes Filho diz que Agostinho concebe Deus como “infinitamente grande, de tal forma grande, que escapa à escala humana: Deus é grande e senhor do que não é Deus, porque é o Criador, criador do céu e da terra” (2007, p. 130). Sendo assim, Novaes Filho compreende que Agostinho concebia Deus como ser único e superior a todas as coisas, já que as mesmas foram criadas por Deus, por isso, que nada pode ser igual ou superior a Deus.

Agostinho chegou a essa concepção de Deus no cristianismo com a ajuda de leituras platônicas e de Plotino, ou seja, as concepções dessas filosofias levaram ele a compreender a unicidade, como também a ideia de um Deus que não muda com o passar do tempo, onde permanece o mesmo. Essa ideia é apresentada por Scott Macdonald ao afirmar que,

Esses livros (platônicos e de Plotino) forneceram-lhe importantes princípios metodológicos para o seu pensamento sobre o divino: eles o advertiram a olhar dentro da sua alma, e olhar com o olho da mente. Realmente, o platonismo forneceu a Agostinho um rico repertório de ideias e argumentos que ele usaria para articular a concepção de Deus (2016, p. 42).

Para ele, Agostinho ao fazer a leitura desses autores percebeu um sistema racional e metodológico que poderia contribuir efetivamente na construção das ideias cristãs e os argumentos necessários que articularia a compreensão de Deus na sua mente. Essas teorias permitiram a Agostinho desenvolver um pensamento em defesa da fé cristã usando aquelas reflexões em favor do pensamento cristão, o qual agora é membro. Tais experiências vivenciadas por Agostinho, somadas às ideias dos platônicos, permitiram uma reflexão que o fez entrar no seu íntimo para entender Deus, como escreveu em suas *Confissões*.

E, admoestado a voltar daí para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui, porque te fizeste meu auxílio. Entrei e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda a carne, nem era uma maior como que do mesmo gênero, como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse tudo com a sua grandeza (AGOSTINHO, 2001, p. 32).

Nessa passagem, Agostinho se sentiu convencido a voltar-se para o seu íntimo onde pode contemplar Deus, mas não com sua própria força e sim com o auxílio do

próprio Deus. Por isso que Agostinho mesmo expressou que se sentiu admoestado a uma reflexão a partir de sua racionalidade iluminada por Deus, a qual o levou a uma compreensão de Deus que derrubou sua visão materialista adquirida quando fazia parte do maniqueísmo. Ao abandonar a concepção materialista, Agostinho reestrutura sua concepção sobre Deus e concluiu que Deus só pode ser visto pelo olhar da alma humana. Mas como o ser humano pode alcançar uma compreensão sobre Deus, sendo esse perfeito, eterno e aquele limitado e mortal?

Segundo Étienne Gilson, Agostinho parte da ideia da universalidade de Deus está ligada diretamente à razão humana que é capaz de conceber Deus, ao afirmar que,

De início, está claro que para santo Agostinho a ideia de Deus é um conhecimento universal e naturalmente inseparável do espírito humano. Se nos esforçamos para definir sua característica, ela se oferece a nós, contudo, sob um aspecto de algum modo contraditório, pois o homem não pode ignorá-la, mas, ao mesmo tempo, ele não pode compreendê-la, de modo que ninguém conhecerá Deus tal como ele é, e, contudo, ninguém pode ignorar sua existência (2010, p. 31).

Para Gilson, Agostinho parte da teoria de que Deus existe independentemente de o ser humano acreditar ou não. E é esse mesmo Deus que vai ao encontro do ser humano, o qual ao se esforçar em querer conhecer Deus obterá tal resultado. Mas não se trata de um conhecimento pleno, já que a limitação humana impede esse tipo de conhecimento e sim de um conhecimento humano suficientemente que impedirá que Deus seja ignorado. Trata-se da razão humana que corresponde à categoria superior contida na natureza existente entre todas as criaturas. Como disse o próprio Agostinho em *Sobre o Livre-Arbítrio*:

Portanto, acima da natureza – que apenas existe, sem viver nem compreender, como acontece com os corpos inanimados – vem a natureza que não somente existe, mas que também vive, sem ter a inteligência, como acontece com a alma dos animais; e por sua vez, acima dessa última vem aquela natureza que ao mesmo tempo existe, vive e entende, aquela que é a alma racional do homem (AGOSTINHO, 1995, p. 92).

Aqui Agostinho apresenta uma compreensão da racionalidade humana como sendo superior a tudo dentre a criação, onde ela é assim porque nela se encontra o viver e o entender, características específicas que identifica o ser humano como sendo

a criatura diferente das demais e de similaridade com Deus. Essa relação da alma racional humana, como categoria superior às outras criaturas, tinha um objetivo estratégico no pensamento agostiniano. Segundo MacDonald, “a sua estratégia será argumentar que há uma natureza que é superior à mente racional do ser humano, uma natureza que ele identificará como divina” (2016, p. 46), ou seja, Agostinho classificou a natureza criada hierarquicamente a partir da forma de vida mais elementar até chegar ao ser humano como ápice da criação, numa visível relação com o Deus criador das escrituras sagradas do cristianismo. Essa ideia de natureza superior à mente racional humana está expressamente em *Sobre o Livre-Arbítrio* onde afirma que,

Deus, pois, existe! Ele é a realidade verdadeira e suma, acima de tudo. E eu julgo que essa verdade não somente é objeto inabalável de nossa fé, mas que nós chegamos a ela, pela razão, como sendo verdade certíssima, ainda que sua visão não nos seja muito profunda, pelo conhecimento (AGOSTINHO, 1995, p. 125-126).

Para Agostinho o ser humano chega ao conhecimento de Deus pela razão, mesmo esta não podendo ter um conhecimento pleno de Deus pela própria condição que ele mesmo é. Isso é possível porque na visão de Agostinho Deus se manifesta por meio das coisas criadas e a razão humana pode captar nas coisas criadas os vestígios de Deus no mundo. Segundo Étienne Gilson, Agostinho pensa Deus como criador de todas as coisas, isto é, o universo como sendo criação divina, mas essa criação não é parte da divindade: “todas as coisas são o que são por participação nas ideias de Deus, mas, para se alcançar a raiz dessa relação, é necessário ultrapassá-la e estender a relação de participação à participação” (2010, p. 398). Para Gilson, todas as coisas não constituem parte da divindade, mas elas participam de Deus por terem sido criadas por ele. Na concepção de Agostinho isso é possível porque as criaturas carregam em si a marca do criador e dele dependem.

Nós, católicos cristãos, adoramos a Deus, por quem existem todos os bens, grandes ou pequenos, por quem existem todos os modos, grande ou pequeno, por quem existe toda a espécie, grande ou pequena, por quem existe toda a ordem, grande ou pequena (AGOSTINHO, 1988, p.39)³⁵.

³⁵ “Nos enim catholici christiani deum colimus, a quo omnia bona sunt seu magna seu parua; a quo est omnia modus, slue magnus slue paruus; a quo omnis species, slue magna slue parua; a quo omnis ordo, slue magnus slue paruus” (AGOSTINHO, 1988, p.38).

O Deus adorado por Agostinho é o responsável pela existência de todos os bens criados, isto é, toda a criação é um bem porque Deus, criador, é sumo bem. Daí que toda a medida, espécie e ordem dos bens tem Deus como autor. Isso se torna possível porque a concepção que Agostinho tem de Deus é de que ele é um ser único e acima de tudo que existe, é um bem supremo que não permite na sua configuração a existência de outro.

Agostinho toma como equivalentes as noções de ser supremo (*summe, optime*), ser do qual nada pode ser superior ou melhor (*aliquid quo nihil melius sit*), e de sumo bem (*summum bonum*). Por isso ele toma como uma espécie de verdade conceitual que Deus não apenas seja supremo, mas que Deus seja o sumo bem. Categoria ontológica e categoria de valor, portanto, coincidem – o ser supremo é o sumo bem (MACDONALD, 2016, p. 52).

Aqui MacDonald faz alusão a essa categoria do Deus agostiniano como sendo um ser superior a tudo que existe onde nenhuma criatura está à altura de seu criador, como também sobre a sua bondade. Em outras palavras, Deus é sumamente bom sempre, porque não sofre externamente nenhuma influência, nem se altera a partir de si mesmo. Agostinho superou a visão maniqueísta de um Deus corpóreo que ocupava espaço e se admitia uma forma já que o mesmo continha um corpo físico.

Esforçava-me por Vos imaginar o grande, o único verdadeiro Deus. Com efeito, acreditava, com todas as fibras do coração, que éreis incorruptível, inviolável e imutável. Porém, apesar de não saber donde e o modo como me vinha esta certeza, via perfeitamente e estava certo de que aquilo que se pode corromper é inferior ao incorruptível, e o que não se pode deteriorar, sem hesitação antepunha ao deteriorável, e o imutável parecia-me melhor do que aquilo que é suscetível de mudança (AGOSTINHO, 1987, p. 107).

Dessa forma, Agostinho apresenta uma série de categorias que visa expressar a superioridade de Deus sobre todas as coisas. A sua intenção é sem dúvida mostrar que tudo que não corresponde a qualquer uma dessas categorias é deteriorável, portanto, é inferior a Deus. Como disse MacDonald, “nas mãos de Agostinho o argumento a partir da supremacia divina produz uma lista impressionante de atributos divinos: incorporeidade, eternidade, imutabilidade, incorruptibilidade, inviolabilidade, vida e sabedoria, entre outros” (2016, p. 54). É exatamente isso, para Agostinho, que se pode chegar a uma compreensão sobre o ser divino, pois somente a Deus pode-se atribuir tais adjetivos, onde vão expressar parte de sua natureza divina.

A experiência pessoal religiosa de Agostinho de procurar uma resposta que lhe desse firmeza e coerência racional e de fé as suas indagações a respeito de Deus exigiram dele abrir mão de certas convicções. Para Gilson, “Agostinho nos convida a abandonar o orgulho humano e a receber a verdade que Deus nos oferece em lugar de querer conquistá-la: a fé torna-se então a primeira, a inteligência segue-a” (2010, p.63). Isto é, Gilson compreende que para Agostinho Deus deve ser concebido a partir da fé, onde esta é o primeiro tipo de conhecimento que o ser humano tem da divindade e a partir dela (fé) segue o uso da racionalidade humana com o intuito de alcançar explicações racionais de forma sistematizada nos moldes da reflexão humana que visa justificar a crença na divindade.

Essa forma de compreender Deus a partir da fé católica levou a Agostinho a buscar uma resposta ao problema do mal, questão que sempre lhe incomodou desde sua juventude.

3. 2 AGOSTINHO E O MAL CÓSMICO

A conversão ao cristianismo fez Agostinho combater o maniqueísmo abrindo uma nova discussão sobre o mal e sua origem. Na busca do que seja o mal e sua origem, Agostinho formula duas propostas que se complementam em si mesmas. Na primeira, ele trata sobre o que é o mal, na tentativa de se entender se o mal é de categoria ontológica e conseqüentemente cósmica. Ou seja, se o mal tem uma natureza própria como sendo uma divindade má que existe desde sempre. Na outra, Agostinho busca na vontade humana a origem do mal.

Sobre a primeira proposição que buscou discutir o que seja o mal, Agostinho dá início a uma nova interpretação sobre o problema do mal no mundo. O maniqueísmo agora não passa de uma falácia e farsa, onde vivia submerso aqueles ensinamentos que, outrora, os tinham como verdadeiro. Dizia ele:

Corria atrás da futilidade da glória popular, até aos aplausos dos teatros, aos jogos florais, ao torneio de coroas de feno, às bagatelas de espetáculos e paixões desenfreadas, ora desejava purificar-me dessas nódoas, conduzidos aos que eram chamados ‘eleitos’ e ‘santos’ alimentos com que, na oficina dos estômagos, fabricassem anjos e deuses que me dessem a liberdade (AGOSTINHO, 1987, p. 55).

O modo de vida apresentado aqui por Agostinho expressa como funcionava um tipo de purificação da alma para poder se reestabelecer com a divindade. Dessa forma, o mal praticado por ele era banido com tais práticas ritualistas. Como cristão, agora Agostinho reelabora seu trabalho de encontrar uma resposta sobre o que seja o mal, visto que Deus seria o único ser eterno, criador de todas as coisas e sumo bem universal. Então, Agostinho buscou dar uma resposta atacando o maniqueísmo, buscando discutir se há uma possibilidade do mal ter uma existência própria levantando algumas proposições.

Quando se trata de procurar onde está o mal, deve primeiro investigar-se o que seja o mal. Ele não é mais do que a corrupção do modo, da espécie ou da ordem natural. Assim, diz-se má a natureza que está corrompida, pois que a natureza incorrupta é boa. Mas, mesmo a natureza corrompida, enquanto natureza, é boa, só enquanto corrompida é que é má (AGOSTINHO, 1988, p. 43)³⁶.

Agostinho classifica o mal apenas como sendo a corrupção da natureza criada, onde o que pode ser corrompido é que está sujeita a tal condição. Quando cada coisa foi criada Deus deu uma medida como sua função e também uma forma que é de acordo com seu tipo específico, bem como, de uma ordem que é como o seu movimento organizacional no universo. Dessa forma, qualquer corrupção de uma dessas partes corresponde ao mal, onde o mesmo não atinge Deus, seu criador. Somente os seres racionais tidos por superiores estão susceptíveis a corrupção.

Deus concedeu às criaturas mais superiores, quer dizer, aos espíritos racionais, a graça de não poderem ser corrompidos contra a sua vontade, ou seja, na condição de conservarem a obediência ao Senhor seu Deus e assim se manterem unidos à sua incorruptível beleza (AGOSTINHO, 1988, p. 45)³⁷.

Para Agostinho é a obediência a Deus, Criador, que mantém tais criaturas unidas ao incorruptível, agindo ao contrário, a criatura se corrompe e se afasta da

³⁶ "Proinde cum quaeritur, unde sit malum, prius quaerendum est, quid sit malum, quod nihil est quam corruptio uel modi uel speciei uel ordinis naturalia, mala itaque natura dicitur, quae corrupta est; nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est" (AGOSTINHO, 1988, p. 43).

³⁷ "Creaturis autem praestantissimis, hoc est rationalibus spiritibus, hoc praestitit deus, ut si noliut, corrumpi non possint, id est, si obeodientiam conseruauerint sub domino deo suo ac sic incorruptibili pulchritudinini elus adhaeserint" (AGOSTINHO, 1988, p. 45).

incorruptibilidade e mesmo assim não descaracterizaria a natureza de Deus. Isso significa que o que não pode ser corrompido é Deus, que é incorruptível. A concepção de Deus como ser absoluto e incorruptível, como foi apresentado acima, não pode ser de forma alguma atingido pela contingência da criatura. Visto que, “Deus é um Bem tão grande que para quem dele se separa não existe mais nenhum bem” (AGOSTINHO, 1988, p. 45)³⁸, por isso, a corrupção é própria dos bens criados por serem corruptíveis. Dessa forma, Agostinho apresenta uma reflexão que, para entender o que seja o mal, é preciso olhar para toda a criação e sua relação como o criador. Como diz Paula Oliveira e Silva,

Para explicar o mal e encontrar racionalidade para a desordem, é preciso explicar o mundo a partir de uma relação efetiva entre Deus e os homens, entre o mundo inteligível onde tudo é perfeito, e o mundo da realidade humana, onde bem e mal se misturam. Este é o primeiro tópico para perceber o alcance da noção agostiniana de ordem: explicar o mal, pela afirmação da ordem como categoria ontológica, intrínseca às próprias coisas e ao mundo imperfeito e (aparentemente) desordenado. Isso significa encontrar uma mediação real entre Deus e o mundo humano (2015, p. 11).

Seguindo esse raciocínio, a compreensão de um mal cósmico na concepção agostiniana só pode ser entendida a partir de uma racionalidade que relacione de forma aproximativa Deus e seres humanos. A estes Deus deu uma natureza racional que os tornam criaturas mais elevadas dentre as espécies criadas. Tal natureza é um bem porque foi Deus quem a criou. Como disse Agostinho: “e entre as coisas feitas por Deus, a natureza racional é um bem tão grande, que ela não pode ser feliz por nenhum outro bem que seja Deus” (1988, p. 45)³⁹. É Deus a única possibilidade de felicidade para o ser humano. Assim a corrupção deteriora a relação entre criatura e criador impedindo a felicidade daquele. Sendo a corrupção da natureza uma deterioração de certa parte, isso é também denominado de privação, pois a criatura se priva de Deus. Para Gilson,

não corrompida, essa natureza seria toda ordem, forma e medida, quer dizer, boa; mesmo corrompida, ela permanece boa enquanto natureza e é má apenas no tanto em que é corrompida. Essa relação do mal com o bem num sujeito é exprimida ao dizer que o mal é uma *privação*. Com efeito, ele é a privação de um bem que um sujeito

³⁸ “Bonum est deus, ut nemini eum deserenti bene sit” (AGOSTINHO, 1988, p. 45).

³⁹ “Et in rebus a deo factis tam Magnum bonum est natura rationalis, ut nullum sit bonum, quo besta sit” (AGOSTINHO, 1988, p. 45).

deveria possuir, uma falta de ser o que ele deveria ser e, por conseguinte, um puro nada (2010, p. 273).

Nessa perspectiva, a condição da criatura corrompida não tem sua natureza alterada, mas apenas a sua relação como o criador que, nesse caso, é também definida como sendo uma privação. Então, o que é ser privado? Para Agostinho a privação é uma espécie de carência ou falta de algo. Na obra *Sobre o Gênesis, contra os maniqueístas*, Agostinho se utilizou de analogias para justificar que essa privação corresponde a um não-ser do que é:

Onde não há luz, há trevas, não porque as trevas seja algo, mas a ausência de luz se denomina trevas. Assim, como o silêncio não é alguma coisa, mas quando não há som, diz-se que há silêncio. E a nudez não é algo, mas denomina-se nudez quando não nenhum vestido no corpo. E a vacuidade não é algo, mas se diz que está vazio o lugar onde não há um corpo (2005, p. 507).

Com esse raciocínio Agostinho procurou justificar a existência de um único ser e que a ausência deste corresponde a uma privação e não a existência de outro ser. Assim, a existência das trevas se dá exclusivamente por causa da ausência ou privação de luz. Tal raciocínio agostiniano tem por objetivo derrubar a tese maniqueísta da existência de dois seres, um bom e outro mau, respectivamente luz e trevas. A concepção agostiniana compreende que a privação do bem é que é o mal, onde este não existe enquanto categoria ontológica, mas apenas na relação entre a natureza racional, criatura, e Deus, criador. Como diz Gilson: “O mal não é somente uma privação, é uma privação que reside num bem como em seu sujeito” (2010, p. 274). Isto é, tudo está de certa maneira ligado ao sumo bem que por algum motivo da parte da criatura se priva do bem ao se distanciar deste.

No entendimento da unicidade existencial de Deus, Agostinho concebe que toda a natureza criada tem em si a bondade do criador, não que ela seja parte de Deus, e sim porque Deus por ser sumo bem não poderia criar alguma coisa que não fosse um bem, mesmo que inferior. Portanto, nela (natureza) não há o mal na sua constituição, mas nesses bens criados pode ter uma diminuição da bondade.

Nenhuma natureza enquanto natureza, é má. E em nenhuma natureza existe o mal, mas apenas uma diminuição no bem. Se este diminuir a ponto de desaparecer, não havendo então nenhum bem, também não se conservará nenhuma natureza, não só segundo a maneira de

pensar dos maniqueus, que descobrem uma enorme quantidade de bens apesar da sua excessiva e espantosa cegueira, mas como o pode sequer pensar qualquer pessoa (AGOSTINHO, 1988, p. 53)⁴⁰.

Para Agostinho não há uma natureza má porque o autor é o sumo bem, no qual não existe mal em seu modo de ser e agir. A condição de bondade da natureza é tão essencial que nenhuma criatura perderá sua natureza boa, porque se assim acontecesse ele deixaria de existir ou de ser tornando-se puro nada, isto é, o não-ser, a pura ausência.

As restantes coisas que por ele (Deus) foram feitas, dele receberam o seu ser, segundo o seu modo próprio. Portanto, àquele que é, no grau supremo, nada pode opor-se como contrário senão o que não é. E, em consequência disto, tal como tudo o que existe por Ele é bom, tudo o que existe naturalmente também existe por ele, pois que tudo o que existe naturalmente é bom. Assim, toda a natureza é boa e todo esse bem existe por Deus (AGOSTINHO, 1988, p. 55)⁴¹.

Como disse Agostinho aqui, Deus é a razão para que as coisas existam inclusive o próprio universo. Se alguma criatura viesse perder a sua natureza boa ela seria o nada ou o não-ser, isto é, tal criatura não existiria. No pensamento agostiniano, Deus é a causa existencial de toda natureza. Tudo está sob Deus que rege todo o universo. Para Agostinho essa ideia é o centro de sua compreensão do poder de Deus sobre toda a natureza. Mas diante disso Evans chama atenção para a seguinte situação. “É óbvio para todo observador que o mundo está cheio de males: perversidade, coisas desagradáveis e confusas na ordem natural. Como se podem explicar estes males, se acreditamos que a Providência vigia a criação?” (EVANS, 2006, p. 139). Ora, esse problema coloca em cheque a grandiosidade divina em ser o sumo bem como também o sustentáculo dos seres que ele criou que são, na ótica de Agostinho, todos bens naturais. Para Agostinho há uma *ordem* ou *Providência* que abarca todas as coisas, não permitindo algum evento fora dela. Como ele mesmo diz: “Defenderei, tanto quanto possa, a ordem das coisas e hei-de sustentar que nada

⁴⁰ “Non ergo mala, in quantum natura est, ulla natura, sed cuique naturae non est malum nisi minui bono. Quod si minuendo absumeretur, sicut nullum bonum, ita nulla, natura relinqueretur, non solum qualem inducunt Manichaei, ubi tanta bona inveniuntur, ut nimia eorum caecitas mira sit, sed qualem potest potest quilibet inducere” (AGOSTINHO, 1988, p. 53).

⁴¹ “Cetera, quae ab illo facta sunt, ab illo pro modo suo esse acceperunt, ei ergo, qui summe est, non potest esse contrarium nisi quod non est; ac per hoc sicut ab illo est omne, quod bonum est, sic ab illo est omne, quod naturale est, quoniam omne, quod naturaliter est, bonum est, omnis itaque natura bona est et omne bonum a deo est” (AGOSTINHO, 1988, p. 55).

pode ser feito fora da ordem” (2000, p. 101)⁴². Isso significa que até o mal estaria incluído na ordem? A essa questão Agostinho tem que encontrar uma resposta para superar suas convicções maniqueísta e favorecer a compreensão cristã de ordem, que segundo Evans,

Agostinho desejava reter que o cristianismo afirmava uma providência que tudo abarcava. Estava seguro de que devemos atribuir ao poder e governo divinos tudo o que há de ordem em eventos pequenos e nos pormenores da construção das criaturas também (2006, p. 140).

Para a autora, Agostinho via que o cristianismo possibilitava uma ordem que cabia toda a criação e que nada escapava ao governo de Deus. Nessa ordem inclui o mal? Será sobre isso que Agostinho buscava um respaldo racional que pudesse encontrar uma solução para se compreender o que seja o mal no mundo. Segundo Silva, numa participação de sua mãe Mônica no *De ordine*, temos apresentada uma possível solução para o problema do mal no mundo, diz ela,

O mal pode ter tido um início temporal, distinguindo-se, assim, radicalmente e por essência, da eterna substância de Deus. A intervenção de Mônica insinua que o paradoxo da ordem exige refletir sobre duas questões fundamentais, nele emergentes: a temporalidade das criaturas e a origem deles. Com efeito, Mônica sugere que uma reflexão sobre estes dois aspectos poderia esclarecer quer o mistério do mal, quer a natureza da ordem, evidenciando a interligação entre estes quatro elementos: temporalidade, origem dos seres, existência do mal e ordem das coisas (OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 29).

Para Paula Oliveira, a opinião de Mônica em localizar o mal apenas na temporalidade tem como objetivo manter a unicidade divina em todos os aspectos como sendo um ser único. Contudo, emerge um problema, visto que ele (mal) tem uma origem e Agostinho terá que encontrar essa origem dentro da temporalidade. Ao localizar o mal dentro da temporalidade equivale a entender que o mal não é um ser eterno, como afirmava o maniqueísmo, mas ele tem uma origem; pensar Deus como sendo o Sumo Bem e Criador de todos os bens, pressupõe que ele não pode ser o criador do mal, porque ele é o sumo bem e não pode haver contradição em tal princípio. Com isso, Agostinho contesta a teoria dualista do maniqueísmo, como também livra Deus de ser o responsável pela criação do mal no mundo.

⁴² “Defendam, quantum possum, ordinem rerum nihilque praeter ordinem fieri posse adseram” (AGOSTINHO, 2000, p. 101).

3. 3 O SER HUMANO E O LIVRE ARBÍTRIO DA VONTADE

Na concepção antropológica agostiniana, o ser humano, dotado de razão, tem as suas ações como resultado das suas escolhas interior. Por isso que no pensamento de Agostinho a ideia de ser humano de livre-arbítrio e vontade se completam entre si. O ser humano foi criado a imagem e semelhança de Deus, como isso tem o livre-arbítrio de querer o bem e se tem de querer trata-se de um ser de vontade. Agostinho precisava encontrar uma causa para o mal e o ser humano era o ponto de partida para essa reflexão por ele ter essas características que o tornava um ser com autonomia para suas ações.

No tratado denominado *o Livre-Arbítrio*, Agostinho começa o diálogo respondendo a questão sobre a autoria do mal, na qual nega ser Deus o autor do mal no mundo. Para sua resposta Agostinho parte da concepção da existência de Deus e que o mesmo é bom em si. Disse Agostinho ao seu amigo Evódio: “Se sabes ou acreditas que Deus é bom – e não nos é permitido pensar de outro modo –, Deus não pode praticar o mal” (1995, p. 25). Categoricamente Deus não pode ser compreendido de outra maneira além de ser bom e por isso ele (Deus) de forma alguma pode praticar algum ato delituoso. E no mesmo *Diálogo*, Agostinho chama atenção para a origem do mal.

O mal não poderia ser cometido sem ter algum autor. Mas caso me perguntes quem seja o autor, não o poderia dizer. Com efeito, não existe um só e único autor. Pois cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação. Se duvidas, reflète no que já dissemos acima: as más ações são punidas pela justiça de Deus. Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário (1995, p. 26).

Para Agostinho o mal é uma ação, um ato cometido por uma pessoa. Cada pessoa por uma ação má é um autor do mal, por isso que são muitos autores do mal porque se trata de cada ser humano. Contudo, tais ações para serem más é preciso que sejam praticadas voluntariamente pela pessoa. Ao agir dessa forma tais pessoas serão punidas pela justiça de Deus que lhe dará a devida punição pelo ato praticado. Para se entender melhor o que seria o mal moral voluntário é preciso compreender a concepção agostiniana de ser humano.

A concepção de ser humano agostiniana está ligada diretamente à teoria criacionista bíblica, em que apresenta Deus como o Criador. Agostinho também usou um conceito similar ao conceito platônico⁴³ de dualismo para expressar que o ser humano é um composto de corpo e alma, contudo, para Agostinho tanto o corpo quanto a alma foram criadas por Deus, sendo assim ambos são bens. Sobre a composição do ser humano disse Agostinho na obra *de Las costumbres de la Iglesia Catolica*:

Somos um composto de corpo e alma. A questão é muito distinta. Qual das substâncias que mencionei é a que constitui realmente o homem? São as duas, somente o corpo, ou só a alma? O corpo e a alma são duas realidades distintas e nem uma nem a outra é o homem; não é o corpo nem a alma que o anima, nem a alma nem o corpo que dá a vida. [...] então se indica com a palavra homem a união do corpo e da alma, já somente a alma, o sumo bem do homem não é o sumo bem do corpo, senão o sumo bem dos dois ou só da alma (2016, p. 02)⁴⁴.

Para Agostinho o que constitui o ser humano não é uma das partes, corpo ou alma, mas ambas as partes. Trata-se de uma concepção de ser humano como sendo uma totalidade. Ideia esta que busca compreender o ser humano a partir da união dessas partes onde cada uma é reconhecida na sua importância para o total. No entendimento de Paula Oliveira, no pensamento agostiniano, “o ser humano é substância, isto é, totalidade, integridade subsistente, que consta de um corpo e de uma alma. Dotado de um corpo mortal e corruptível, ele tende, contudo, à felicidade imperecedoura” (2012, p. 104). No ser humano está o desejo de felicidade, mas de uma felicidade que não se acaba na temporalidade. Na concepção agostiniana, isso acontece porque “o espírito do homem é denominado nas *Escrituras* potências da alma racional, pelo qual se diferencia dos animais e sobre eles domina pela lei natural

⁴³ Para Platão o ser humano é um composto de corpo e alma, onde o corpo é uma prisão ou cárcere para a alma que é imortal e há um conflito constante da alma em relação aos apetites corporais. Como disse Platão no *Fedón*: Enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar aprisionada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade. Não têm conta os embaraços que o corpo nos apresta, pela necessidade de alimentar-se, sem falarmos nas doenças intercorrentes, que são outros empecilhos na caça da verdade (s/d, p.09).

⁴⁴ “Somos un compuesto de cuerpo y alma. La cuestión es muy distinta. ¿Cuál de las dos substancias que he mencionado es la que constituye realmente al hombre? ¿ Son las dos, o el cuerpo solamente, o sola el alma? El cuerpo y el alma son dos realidades distintas y ni la una sin la otra es el hombre; no es el cuerpo sin el alma que le anima, ni el alma sin el cuerpo la que da la vida. [...] Pues ya se designe con la palabra hombre el cuerpo y el alma unidos, ya solamente el alma, el sumo bien del hombre no es el sumo bien del cuerpo, sino el sumo bien de los dos o de sólo el alma” (AGOSTINHO, 2016, p. 02).

(2005, p. 556). Para ele, o ser humano tem a superioridade racional diante das outras espécies, pois, somente os humanos podem pensar sobre si e sobre os outros. Uma outra característica que expressa a substancialidade do ser humano é a ideia de imagem e semelhança de Deus, onde Agostinho, no *Comentário ao Gênesis*, parte da concepção bíblica para dizer que: “Deus fez o homem à imagem de Deus, ou seja, porque essa natureza é também intelectual, como aquela luz e, por isso, para ele ser feito é a mesma coisa que conhecer o Verbo de Deus, pelo qual foi feito (2005, p.109). Tal imagem de Deus no ser humano não é cópia divina, mas de certo modo uma participação divina no humano e vice-versa que segundo Agostinho essa relação se dá através da alma, como é colocado por ele no *Tratado da Trindade*.

Embora, a alma humana não seja da mesma natureza que a de Deus, contudo, a imagem dessa natureza – a mais sublime que se possa pensar –, é preciso procura-la e encontra-la em nós, lá onde a nossa natureza possui o que há de mais excelente. [...] Na alma, mesmo perdendo a participação de Deus, e se tornando manchada e disforme, permanece, entretanto, a imagem divina. E ela é imagem de Deus, porque precisamente é capaz de Deus, e pode ser partícipe dele. E não poderia alcançar tão grande bem, se não fosse ela a sua imagem (1995, p.453).

A alma humana, para Agostinho, configura o lugar ou criatura em que Deus se encontra e que reflete a sua imagem de Deus para que este possa ser encontrado. Essa imagem divina é tão forte na alma humana que Agostinho defende que nem a força maldosa do pecado pode excluir da alma humana a imagem de Deus, isso porque a alma é um bem da criação divina. Essa configuração agostiniana da alma como imagem de Deus foi comentada por Étienne Gilson da seguinte forma,

Dado que o homem foi criado *ad imaginem*, sua semelhança para com Deus está inscrita em seu ser a título de propriedade inacessível. Essa imagem de Deus pode ser deformada pelo pecado e deve ser reformada pela graça; mas ela não pode ter se perdido de nós, porque não é necessariamente uma participação atual de Deus na alma, mas possibilidade sempre aberta dessa participação (2010, p. 418).

Para esse autor, Agostinho concebe que, ao ser criada como imagem de Deus, a alma humana foi marcada no seu íntimo como propriedade divina, ou seja, foi concebido um laço essencial que mantém a semelhança com Deus mesmo após o pecado cometido pelo ser humano. E ainda há nessa situação da alma a possibilidade de abertura da mesma, onde a qualquer momento pode acessar a divindade. Assim,

o ser humano corresponde a categoria criacional como a mais perfeita por ter uma alma racional que orienta sua vida ao bem.

Só quando a razão domina a todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado. Porque não se pode falar de ordem justa, sequer simplesmente de ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas. [...] Então, a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo lei eterna (AGOSTINHO, 1995, p. 47).

Assim, Agostinho reconhece que a superioridade da razão dada ao ser humano, possibilita a este ordenar sua conduta aceitando, neutralizando ou eliminando paixões que o impede de buscar um bem superior. Essa capacidade da razão, contrariando o pensamento precedente, só é possível porque o ser humano é dotado com de *livre-arbítrio* que Deus lhe deu para escolher o bem, mas que o ser humano usa sua potencialidade para aderir a paixões. Como diz Agostinho: “não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio” (1995, p. 52). Isto é, com o *livre-arbítrio*, a razão tem possibilidade de ordenamento dos bens, inclusive aderir a movimentos maus queridos pela vontade.

Nessa relação de hierarquia que permite diferenciar os bens entre maiores e menores é função da vontade querer o que lhe é mais adequado. Segundo Agostinho “é feliz o homem realmente amante de sua boa vontade e que despreza, por causa dela, tudo o que estima como bem, cuja perda pode acontecer, ainda que permaneça a vontade de ser conservado” (1995, p. 61). Essa boa vontade, entendida por ele, consiste na intenção das ações realizadas pelas pessoas, como sendo uma ação de retidão e honestidade de consciência sob a força da lei divina. A forma de se viver que os seres humanos escolhem é fundamental para a felicidade. Assim,

todo aquele que quer viver conforme a retidão e honestidade, se quiser pôr esse bem acima de todos os bens passageiros da vida, realiza conquistas tão grande, com tanta facilidade que, para ele, o querer e o possuir serão um só e mesmo ato (AGOSTINHO, 1995, p. 61).

Na compreensão de Agostinho, quando o ser humano escolhe viver a retidão e a honestidade sobrepondo os bens espirituais aos materiais, os benefícios serão

amplos. Isso porque, quando o ser humano faz essa opção ele alinha suas ações aos princípios religiosos que acreditam ter origem na sua divindade. Tal capacidade humana vem do *livre-arbítrio* que Deus deu as pessoas para querer sempre o bem, por isso a necessidade de adequação do viver as normas divinas, em particular do cristianismo. No caso de Agostinho trata-se de alinhamento da conduta ao cristianismo católico adotado pelo Império Romano.

3. 4 A VONTADE COMO FONTE DO MAL

Para Agostinho, o *livre-arbítrio* foi dado ao ser humano para que este possa ter uma vontade reta. Tal retidão da vontade consiste em querer agir sempre em função de Deus, sumo Bem, visto que como foi Deus seu criador, o ser humano só alcançará a felicidade ao se manter próximo ao Bem maior. É nessa conjuntura que Agostinho concebe a ideia de mal como sendo um princípio moral. Porque, como já foi visto acima, o mal não é de natureza ontológica, como defendia o maniqueísmo, mas Agostinho observa que é uma consequência da corrupção provocada pelo ser humano que, por vontade própria, deixa de escolher Deus como bem maior e escolhe um bem da criação.

Depois de anos de reflexão atribuída sobre a enigmática questão – *quid et unde malum?* –, Agostinho compreende que, para retirar ao mal a substancialidade que o maniqueísmo irremissivelmente lhe atribuíra, é necessário integrar o mal numa visão do mundo onde as existências sejam entendidas não a partir do conceito de substância, mas do princípio de relação (OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 87).

Assim, Paula Oliveira defende que o mal para Agostinho passa a ser compreendido dentro da temporalidade do mundo e na relação humano. O mal é uma condição criada pelo ser humano. Por isso, que o mal é ausência, é nada, é não-ser. Trata-se do resultado da escolha do que não era para ser escolhido. Ou seja, o mal seria trocar Deus, sumo bem e eterno, pelos bens criados que são contingentes, finitos. Como disse o próprio Agostinho, “o pecado (mal) não é o apetite de uma natureza má, mas o afastamento em relação a uma melhor” (1988, p. 73)⁴⁵. Essa ação

⁴⁵ “Non est ergo peccatum males naturae adpetitico, sed melloris deserto et ideo factum ipsum malum est” (AGOSTINHO, 1988, p. 73).

só é possível ao ser humano por causa da vontade que lhe permite querer algo em detrimento de outro.

Essa vontade poderia ser entendida como a fonte da ação: ao orientar a atenção dos sentidos, controlando as imagens impressas na memória e fornecendo ao intelecto o material para a compreensão, a Vontade prepara o terreno no qual a ação se pode dar. Fica-se tentado a afirmar que essa Vontade está tão ocupada preparando a ação que sequer tem tempo de se envolver na controvérsia com sua própria contra-vontade (ARENDT, 2000, p. 260).

Segundo Arendt, a vontade, na concepção agostiniana, está ligada diretamente à ação exercida pelo ser humano a partir de seu interior. É função da vontade ordenar todo agir humano dando a este sentido para se alcançar seu objetivo. Dessa forma, a vontade não quer o mal em si, porque este não existe, mas a vontade desorientada escolherá algo contrário aos princípios que conduzem ao bem supremo e, desse modo, permite que acontece a prática do mal.

A vontade humana só pode querer ou escolher por causa da sua liberdade. Como sendo um dom de Deus, a vontade constitui o ser humano, capacitando-o a querer ou escolher um bem seja material ou espiritual. Se Deus não tivesse dado uma vontade livre, o ser humano não teria escolha, porque estaria naturalmente programado a execução das coisas não porque queria, mas porque era necessário agir de tal forma. No entendimento de Agostinho o ser humano não pode agir se não for querendo agir. O ser humano pensa, articula ideias, age, dito de outro modo, é livre.

Se é verdade que o homem em si seja certo bem, e que não poderia agir bem, a não ser querendo, seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não poderia proceder dessa maneira. Com efeito, não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção (AGOSTINHO, 1995, p. 74).

Nesse pensamento de Agostinho é perceptível que a sua compreensão sobre a vontade livre tem como objetivo dar ao ser humano a condição necessária para querer ou escolher algo ou alguma coisa que lhe seja importante. Contudo, essa mesma vontade, embora livre, não tem como objetivo pecar (praticar o mal) e sim querer ou escolher Deus como bem maior para si. Mas isso só é possível por causa da liberdade que tem.

Uma vontade genuinamente livre levará necessariamente com ela a responsabilidade de pecar. Mas sem ter liberdade de escolha, que está embutida na responsabilidade, os humanos não teriam a capacidade de escolher viver corretamente (MANN, 2016, p. 140).

Para Mann, a liberdade é fundamental para que o ser humano possa fazer escolhas. Com isso se delineia duas ideias: primeira é que com a descoberta da vontade livre Agostinho colocou no ser humano a responsabilidade de produzir atos maldosos; segundo, a ideia de vontade livre está ligada diretamente a negatividade da existência ontológica do mal como não-ser. Ambas ideias não se divergem entre si, mas se completam na condição existencial humana.

Enquanto as demais criaturas se inscrevem necessariamente na ordem e correspondem ao movimento realizado pelo Criador, o livre-arbítrio tem a possibilidade de se inscrever ou não, voluntariamente, isto é, de fazer ou não num movimento que espelhe a bondade e sabedoria do Criador. Trata-se então de entender essa ausência de movimento, pelo qual o livre-arbítrio é a causa do mal, e o alcance desta solução cosmológica no que concerne à afirmação do livre-arbítrio como resposta ao fatalismo e ao determinismo (NOVAES FILHO, 2007, p. 292).

Aqui o autor expressa a ideia de que Agostinho concebe que há uma ordem, na qual todas as criaturas seguem o movimento realizado pelo Criador, mas que nesse movimento o ser humano não se encaixa visto sua vontade livre. Somente por causa da liberdade é que o mal se torna uma possibilidade. Não porque o livre-arbítrio da vontade seja má, ao contrário ele é um bem, mas porque é mal-usado. Sendo assim, Agostinho dá uma resposta a teoria estoica do determinismo religioso que limitava a vontade humana a aceitar o *lhe* apresentava na vida para não viver infeliz.

Assim, o mal se encaixa nesse movimento ordenado pelo Criador, não por ele, mas pela criatura contemplada com a capacidade da vontade livre, o ser humano. Somente a criatura humana pode ser a geradora do mal no mundo a partir de si mesma. Isso porque tais humanos podem por si mesmo dirigir por meio da vontade seu querer a um bem de mesma natureza ao invés de querer o Criador como bem maior. Como diz Novaes Filho sobre a relação do mal e do movimento ordenado pelo Criador.

Que movimento, então, gera o mal? Na verdade, este quase movimento é a renúncia ao impulso, ou vocação natural de procurar e

se dirigir ao Criador. O mal consiste em à vontade voltar as costas ao rumo que deveria tomar segundo a sua natureza (2007, p. 293).

O mal, entendido por Agostinho, consiste na decisão do ser humano, graças à natureza cindida da vontade (má e boa), em não procurar dirigir a sua vontade em querer orientar suas ações para fixar-se em Deus, seu. Ou seja, o mal seria a vontade humana virar as costas a Deus ao invés de querê-lo como Sumo bem, como que fazendo uma troca.

Ora, no pensamento agostiniano há uma compreensão hierárquica de valores onde Deus configura o sumo bem, isto é, ele é o maior bem que um ser humano pode querer. Por outro lado, a vontade humana pode não querer Deus ao querer um bem entre a criação com igual valor dele ou até mesmo com valor inferior. Assim, o ser humano, por meio da vontade livre, tem o poder de fazer a escolha melhor. Nisso consiste entender o que seria o bem e o mal na visão agostiniana. Como diz Paula Oliveira sobre a capacidade ou poder de escolha da vontade humana,

Na medida em que o poder de escolha entre bens mais e menos valiosos depende do livre arbítrio da vontade [...], fazendo que o ser humano adira a eles, do livre arbítrio depende, afinal, a qualidade das ações humanas: boas e más. Todavia, dado que, quer a dimensão intencional da vontade, quer o resultado da atividade humana se inserem sempre dentro da disposição ordenada dos seres, tendo em conta estes elementos de mata-antropologia agostiniana, não é correto falar de ações más, sendo preferível a designação de ações que, em face do poder de atuação do ser humano, manifestam menos o ser do que poderiam fazer (2012, p. 92).

Nessa ideia é do livre arbítrio da vontade que vem o poder para a pessoa querer e escolher um bem, assim determinará a qualidade da ação realizada pelo ser humano. É nessa dimensão de qualificação do tipo de ação que residirá a intencionalidade desta, visto que, para ela, Agostinho compreende que no ato da ação se apresenta o grau de intenção depositada pela vontade. Com isso, Paula Oliveira e Silva entende que essa teoria agostiniana da intencionalidade da vontade na ação humana tem por mal apenas o grau de adesão a Deus manifestadamente nos atos praticados.

Por aqui poderia compreender a função do livre arbítrio agostiniano que consiste em conceder ao ser humano a condição de um agir reto em virtude de

alcançar o prêmio ou recompensa oriunda de Deus, como disse Agostinho no *Livre-Arbítrio*: “eu te castigo porque não usaste de tua vontade livre para aquilo a que eu a concedi a ti? Isto é, para agires com retidão” (1995, p. 75). Tal ação reta consiste em manter a razão e a vontade direcionadas para Deus, onde as ações humanas irão manifestá-lo. Somente há no humano a capacidade de um agir reto por causa da vontade livre e o ser humano tem porque Deus lhe concedeu quando fez o ser humano existir.

Sendo certo que o próprio Deus nos deu essa vontade livre, qualquer que seja a forma como recebemos esse dom, devemos confessar que Deus não estava obrigado de no-lo dar como foi dado nem de modo diferente. Na verdade, quem no-lo deu foi Aquele a quem de modo algum podemos criticar com justiça as ações (AGOSTINHO, 1995, p. 76).

Para Agostinho Deus é o doador do livre-arbítrio humano e isso não pode ser contestado, assim como o ser humano também não pode enquadrar ao conceito de justiça humana as ações divinas. Assim, toda ação volitiva humana é uma ação de relação deste para com Deus, isto é, os atos humanos não são programáticos no sentido de determinados, mas, dentro da livre vontade, são queridos, onde se tornarão melhores se estiverem direcionados para Deus como seu fim último.

Dessa forma, a imagem do mal enquanto um ser torna-se impossível de conceber-se, visto que Agostinho compreende Deus como ser absoluto, único e eterno, onde toda a criação está ordenada sob seu poder que nada fica de fora. No entendimento de Paula Oliveira e Silva,

A constituição de uma vontade como pura indeterminação equivaleria a uma vontade sem rumo, à deriva. Uma tal realidade, concebida fora da dependência ontológica em face de um princípio supremo de ser, poderia erigir-se em princípio de universal de malícia, atuando fora da ordem do ser. Todavia, esta expressão – *fora da ordem do ser* – não faz qualquer sentido, para Agostinho, pois o ser é ordem e fora da ordem há, precisamente, o nada – *nihil* (2012, p. 95).

Ao identificar a vontade dentro da ordem, a autora compreende que a vontade livre agostiniana se estivesse submetida ao ordenamento natural da criação, não teria rumo, cairia num indeterminismo impossível de se conceber que seria o nada, o que não existe. Mas como a vontade está dentro de tal ordem, ela tem um fim ao querer se apossar de Deus como seu Sumo bem. Assim, o mal se caracteriza como uma

decisão fraca da vontade livre que quer e escolhe qualquer bem como sendo seu absoluto ao invés de escolher Deus como seu sumo bem. Assim sendo, na obra *A Verdadeira Religião*, Agostinho chamou a atenção para a condição humana no mundo.

De facto, ninguém pode amar perfeitamente aquilo a que somos chamados, a não ser que odeie aquilo para onde fomos reclamados. Ora, somos chamados à perfeita natureza humana, tal como antes do pecado Deus a fez. Porém, fomos reclamados ao amor daquilo que merecemos, pecando. Portanto, é necessário que odiemos aquilo de onde escolhemos libertar-nos (2012, p. 165)⁴⁶.

No entendimento de Agostinho na relação entre Deus e ser humano, este é chamado ao estado natural de perfeição onde poderá ver a Deus como era antes do pecado (mal) que desordenou a condição pura humana. Para tal, Agostinho sustenta que o ser humano deve rejeitar a tudo que é temporal como bem grandioso e querer Deus como única libertação do mal ou desordem. É próprio do ser humano a vontade de querer ser. Trata-se de uma característica da vontade humana a intencionalidade para se firmar na sua condição de criatura superior às demais e com potencial de buscar Deus a partir da racionalidade. Segundo Paula Oliveira e Silva,

Agostinho compreendeu que, para que o ser humano realize voluntariamente a sua forma específica, é necessária que possa ser aquilo que é. Por isso, antes de possuir qualquer outro bem, e mesmo antes de exercitar a vontade em direção à posse de bens, a vontade é um bem que o ser humano maximamente possui como próprio. (2012, p. 100).

Para ela, a vontade, apresentada por Agostinho, caracteriza o próprio ser humano, onde o humano e o querer se fundem num único autor da ação. Daí que o querer ser se concretiza na voluntariedade das ações como expressão da intencionalidade da vontade humana. Isso só é possível porque a vontade tem a liberdade para decidir o que lhe é mais apropriado. Se a vontade não pudesse ser

⁴⁶ “Nemo enim potest perfecte diligere quo uocamur, nisi oderit unde reuocamur. Vocamur autem ad perfectam naturam humanam, qualem ante peccatum nostrum Deus fecit. Reuocamur autem ab eius dilectione, quam peccando meruimus. Quare oderimus oportet, unde ut liberemur optamus” (AGOSTINHO, 2012, p. 164)

assim não teria sentido o ser humano ter vontade. Gilson concebe a ideia agostiniana de uma vontade livre e pessoal muito importante para o ser humano, quando disse:

Eis por que é necessária ao homem uma vontade pessoal e livre, bem médio em si mesmo, que permaneça livre para se voltar ao bem supremo e para possuí-lo na beatitude, ou para afastar-se dele para gozar de si mesmo e das coisas inferiores, no que consiste o mal e o pecado (2010, p. 278).

Para esse autor, é por causa da vontade livre que o ser humano pode aderir ou não a Deus, possuir ou não a vida feliz (beatitude), escolher a si mesmo ou ainda um bem inferior a ele mesma. Com a vontade livre o ser humano pode orquestrar todo o seu querer em escolher o que o leve a Deus, como também escolher o que não é tão bom assim. Assim, disse Agostinho sobre a vontade:

Todo bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus. Considera, agora, de onde pode proceder aquele movimento de aversão que nós reconhecemos constituir o pecado – sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvide de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus. Tal defeito, porém, sendo voluntário, está posto sob nosso poder. Porque, se de fato o temeres, é preciso não o querer; e se não o quiseses, ele não existirá (1995, p. 143).

O mal, aqui designado de pecado, é uma aversão ao sumo bem, por meio de um movimento defeituoso que, segundo ele, é desenvolvido por uma vontade livre de forma voluntária, respectivamente pelo ser humano. O mal se constitui, assim, como uma ação querida pela vontade livre que divergente da função originária do livre-arbítrio: *agir com retidão*.

A vontade humana sofre uma volatilidade frente ao permanecer firme no seu reto agir, em razão disso, Hannah Arendt, chamou a atenção para a solução que Agostinho encontrou para a vontade, mesmo no mundo hostil, tivesse uma relação duradoura com Deus. Para ela,

A Vontade de Santo Agostinho, que não é concebida como uma faculdade isolada, mas em sua função dentro do espírito como um todo, em que todas as faculdades – memória, intelecto e vontade – referem-se mutuamente, encontra redenção ao transformar-se em amor. [...] O amor de Santo Agostinho exerce sua influência pelo peso – a vontade assemelha-se a um peso –, junta-se à alma, interrompendo assim suas flutuações (2000, p. 262).

A vontade agostiniana enquanto amor é capaz de se manter estável em querer Deus como seu criador. Isso consiste em à vontade querer para si o bem supremo, Deus, criador e mantenedor. Isso é possível porque esse amor envolver o ser humano na sua totalidade a partir do seu interior, como disse Arendt. Pois, “é o amor que une, como o pai à prole, isto é, a visão existente na memória à visão derivada do pensamento informado por ela (AGOSTINHO, 2014, p. 539). Esse querer amoroso agostiniano permite ao ser humano se compreender como criatura responsável pelos seus atos no desejo de não contrariar seu Deus que o ama imensamente.

CONCLUSÕES

Havendo chegado até aqui, cumpre-nos expor algumas conclusões da visão agostiniana em relação ao mal e sua fonte. Vimos ao longo do trabalho que, após descobrir a existência da vontade humana como categoria volitiva, Agostinho concluiu que o mal não é um agente externo, o qual determina todas as práticas maliciosas. Ao contrário, o mal é apenas uma característica da ação voluntária do ser humano, onde deixa de querer o bem maior, Deus, para querer um bem menos bom, limitado. Tal compreensão sobre a origem do mal Agostinho reporta ao ser humano como sendo os único e exclusivo criadores de males, ao afirmar que “não existe um só e único autor. Pois cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação” (AGOSTINHO, 1995, p. 26). Agostinho chama atenção para as ações humanas por serem cabíveis de análise moral. Aqui o mal agostiniano será analisado sob a compreensão da fé católica a qual ele havia aderido.

Para Agostinho, a capacidade humana de praticar o mal, em seu sentido moral, tem seu início no problema bíblico relatado no livro do *Gênesis*, em que Adão e Eva comeram do fruto que Deus tinha proibido ambos de comer. Nessa passagem, Agostinho compreende o arbítrio do ser humano que Deus lhe tinha dado e usou não para permanecer com seu criador, mas para si mesmo.

Essa árvore não produzia alimento nocivo, nem que aquele que a criara boas todas coisas viessem a criar alguma coisa má no paraíso, mas que o mal para o homem foi a transgressão do preceito. Convinha, por outro lado, que o homem submetido ao Senhor recebesse uma proibição, para que a obediência, que devia merecer seu Senhor, fosse uma virtude. Posso dizer que a obediência representa a única virtude para toda criatura que age sob o poder de Deus; e que o primeiro e maior dos pecados do orgulho, cujo nome é desobediência, é querer usar de seu poder para sua ruína (AGOSTINHO, 2005, p. 282).

Nesse *comentário ao Gênesis*, Agostinho compreende que não se trata de comer um fruto que dará origem ao mal e sim a decisão humana de não obedecer ao preceito divino que o proibia de comer daquela árvore. Agostinho também chama atenção para a necessidade humana de salvaguardar os preceitos de Deus, pois ao fazer isso o ser humano estará agindo virtuosamente e se torna merecedor dos benefícios divinos. Do contrário, ao usar à vontade para si, o ser humano entrará em

decadência que corresponde ao afastamento de Deus, que na concepção agostiniana também é identificado como carência de ser. Diz Agostinho,

A vontade é uma natureza que envolve um grande bem, porque o recebeu também para poder aderir à natureza do sumo bem. Se não quiser, priva-se de um bem, e isto lhe acarretará um mal, pelo qual recebe castigo pela justiça de Deus (AGOSTINHO, 2005, p. 296).

Para cada escolha uma consequência, reconhece Agostinho, isto é, quando o ser humano usa esse bem para querer Deus será recompensado, deixando de querer Deus praticará um mal e sofrerá as consequências por esse abandono. A justiça divina é compensatória para o virtuoso. Toda essa escolha feita pelo ser humano, no entendimento de Agostinho, é um ato de liberdade.

Assim, todo mau uso de um bem que o ser humano realiza pratica o mal. Isso porque há uma ordem natural das coisas no mundo, onde o movimento contrário querido e executado pelo ser humano corresponde a um ato deliberado da vontade que escolheu fazer o que quis e não o deveria ser feito. Segundo Étienne Gilson,

No mundo dos corpos, há muitas coisas das quais podemos fazer mau uso; isso não é razão para dizer que elas são más e que Deus não deveria tê-las nos dado, pois, tomadas em si mesmas, elas são bens. [...] é uma grave diminuição para um corpo humano ser privado de suas mãos; as mãos são algo bem e útil; contudo, aquele que comete com elas ações criminosas ou vergonhosas usa-as mal (2010, p. 276).

Para esse autor, a lógica agostiniana parte do pressuposto de que a decisão tomada pelo ser humano irá definir a moralidade da sua ação. Cada escolha humana corresponde querer e realizar alguma coisa que aproxime ou o afaste de Deus, visto que “nada pode sujeitar o espírito à paixão, a não ser a própria vontade” (AGOSTINHO, 1995, p. 149). Assim, Agostinho compreende a vontade como absoluta enquanto responsável pela ação maldosa como também pela virtude. E acrescenta: “Nada poderias, de fato, encontrar nada que esteja em nosso poder senão aquilo que faremos quando o quisermos. Eis por que nada se encontra tão plenamente em nosso poder do que a própria vontade” (1995, p. 156). Foi nessa força do querer da vontade humana que permitiu Adão e Eva tomarem a decisão de decidir por eles mesmos comer do fruto que Deus havia proibido de comer. Para Agostinho tal escolha acarretou a humanidade carregar consigo essa herança de vontade livre.

O tema da vontade agostiniana como possibilidade de atualização de uma ação tida como má, está diretamente associado, teologicamente, ao evento do paraíso. Isso porque a desobediência adâmica acarretou para o ser humano uma condição de pecador, capaz de usar em benefício próprio os bens criados. No entendimento de Mann,

A opinião de Agostinho, portanto, é que nossos primeiros ancestrais esbanjaram o seu patrimônio e a nossa herança e – como se não fosse suficientemente mau – com isso contraíram uma sequência de enfermidades que foram passadas para todos os seus descendentes (MANN, 2016, p. 141).

Aqui o autor mostra que, para Agostinho, a condição decaída do ser humano é fruto da desobediência primeira e que a partir desta, as escolhas humanas trazem consequências nas suas realizações práticas. A ação dos ancestrais humanos provocaram uma condição desarmônica na relação natural entre o ser humano e Deus, o que se denomina de mal moral. O resultado dessa ação moral é que o agente executor recebe as consequências, isto é, o ato moral comporta um mal praticado e outro sofrido, como diz Novaes Filho,

o mesmo mal moral comporta ainda uma distinção, entre mal praticado e mal sofrido. O mal praticado é o pecado propriamente; o mal sofrido, a miséria humana, é o castigo para este pecado. De sorte que ambos só podem ser pensados do ponto de vista da condição humana após a queda (2007, p. 303).

Na visão desse autor, Agostinho, ao tratar do mal moral, compreende-o num duplo aspecto: a desobediência adâmica não só o levou a romper sua relação com Deus, mas também o fez sofrer uma punição que lhe custou existencialmente as limitações físicas e outras sob o peso da decisão da vontade em não obedecer ao preceito divino. Contudo, essa ação humana não atinge a essência da natureza boa, mas apenas limita a relação por condição

A noção de condição permite desvincular a necessidade (do pecado) da natureza humana. Na verdade, permite também afirmar a possibilidade de reparo desta condição; portanto, da supressão da mesma necessidade. Faz sentido, todavia, falar em necessidade, ainda que removível, porque a cura está além dos limites próprio do paciente. [...] há uma condição que, abandonada a si mesma, parece necessária. Mas por ser condição, pode ser removida, não está na natureza (NOVAES FILHO, 2007, p. 309).

O que é apresentado aqui compreende que o estado da vontade humana quando pratica um ato mal, distanciando-se de Deus, não atinge a natureza humana. Gera apenas uma condição de limitação da vontade que a qualquer momento poderá ser reparado. A vontade, como bem mediano⁴⁷, tem autonomia para realizações de atos que podem se aproximar de Deus ou se distanciar do mesmo. Assim, no entendimento de Gilson, ao falar sobre o movimento da vontade, disse.

Deus criou a vontade mestra de si mesma e capaz de se apegar ao soberano bem ou de se desviar deste; mas se a vontade assim criada poderia se desligar de Deus, ela não deveria; sua queda, uma vez que ocorreu, não foi a queda natural e fatal de uma pedra que cai, mas a queda livre de uma vontade que se abandona (2010, p. 279).

Assim, a vontade tem em si a capacidade de decidir querer Deus como seu maior bem, mas ao mesmo tempo pode decidir não o querer; é o que esse autor classificou como se abandona. O mal moral compreende, assim, a vontade que se abandona de certo modo a si mesma, já que ela é tida como mestra de si. Contudo, essa vontade que não deveria se desligar de Deus tem em se manter nele a certeza da felicidade divina, como sustenta Agostinho no *Livre-Arbítrio*:

Se queres fugir da infelicidade, ama em ti esse mesmo querer-ser. Com efeito, quanto mais quiseses ser, mais aproxima-te d'Aquele que existe acima de tudo. E dá graças a Deus, desde já, por existires. [...] e se o amor daquelas realidades o tornava inconstante, fortificar-se-á por esse amor ao Ser que sempre é. E caso se desesperar amando coisas passageiras, firmar-se-á amando o Ser que é permanente (1995, p. 173).

Para Agostinho esse querer ser equivale a permanência da vontade humana em querer está próxima de Deus e aí se esforçar-se em permanecer. Quando a vontade demonstrar certa resistência em abandonar os bens mutáveis deverá fortificar-se amando Deus que é eterno. A vontade vive constantemente em risco de se entreter com alguma coisa que não seja Deus, um ser permanente e acaba querendo para si o que lhe satisfazer naquele momento.

Como o mal é uma ação querida pela vontade livre humana. Querer é a capacidade de almejar algo ou alguma coisa. Agostinho chegou à conclusão que a

⁴⁷ Sobre esse assunto está tratado no *Tratado de Agostinho Sobre o Livre-Arbítrio* II. 19,53. p. 141. Onde diz: "A vontade obtém, no aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio".

vontade humana quando desregrada tem a cupidez como sendo a raiz do mal das ações queridas. Diz ele,

Encontra-se a cobiça em tudo o que alguém quer além do que lhe é suficiente. Tal cobiça é cupidez, e a cupidez uma vontade desregrada. Logo, é à vontade desregrada a causa de todos os males. Se essa vontade estivesse em harmonia com a natureza, certamente esta a salvaguardaria e não lhe seria nociva (AGOSTINHO, 1995, p. 206).

Quando a vontade quer outra coisa que não Deus, ela age com cupidez frente os bens temporais quebrando a harmonia com a divindade em busca do próprio engrandecimento existencial. Finalmente, Agostinho encontrou, na vontade humana, os elementos essenciais para desenvolver a sua teoria do mal em seu sentido moral, descartando, de uma só vez, a possibilidade de um mal ontológico, como também salvaguardando Deus de qualquer participação na sua autoria.

Assim, nem o ser humano é mal, por natureza, nem a vontade, enquanto liberdade, podem ser tomados como causas diretas do mal, mas sim o desvio, a ausência e o desregramento dos valores que norteiam uma vida feliz tais como justiça, prudência, temperança e fortaleza, permitem a prática de ações que, pelas suas consequências, serão julgadas como más ou não. No fundo, é o chamamento à responsabilidade humana de fazer valer o princípio básico do cristianismo sob forma da escolha correta entre o que é justo ou não.

Poderíamos finalizar esse trabalho apontando para algumas carências que, por diversos fatores, não puderam ser desenvolvidos com toda exaustão nessa dissertação. A necessidade de associar a natureza decaída do ser humano com a responsabilidade moral de recondução à ordem primeira (Deus), as virtudes cardeais, tema tão presente no pensamento clássico greco-romano, como luzeiros para uma vida feliz, o caráter paradoxal da vontade como “chave” alternante entre o bem e o mal, são questões que apontam para a complexidade da problemática aqui enfrentada e que, de um modo mais detalhado, buscaremos aprofundar em estudos futuros.

De todos os modos, ficam aqui os elementos da resposta agostiniana a uma das questões mais difíceis e presentes quando se discute o papel do homem frente à criação divina. As religiões, as filosofias e a ciência, em suas múltiplas concepções, de um modo ou de outro, caem no desafio de pensar, frente a uma promessa de felicidade e paz, nos horrores e nas violências as quais os seres humanos, como

agentes que problematizam sua proveniência, buscam respostas. Se essas não chegam de modo definitivo, pelo menos, com Aurélio Agostinho, temos, por primeira vez na história do pensamento ocidental, a formulação de uma reflexão na qual o ser humano é pensado como núcleo e, fundamentalmente, senhor de suas escolhas.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AGOSTINHO, S. *A Trindade*. Tradução do original latino e introdução Agostinho Belmonte; revisão e notas complementares Nair de Assis Oliveira. 5ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2014.

AGOSTINHO, S. *Confissões: livros VII, X e XI*. Tradutores: Arnaldo do Espírito Santo; João Beato; Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: IM-CM, 2001. Disponível em: www.lusosofia.net – Acessado em: 10/09/2016.

AGOSTINHO, S. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

AGOSTINHO, S. *Comentário Literal ao Gênesis*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO, S. *Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO, S. *Diálogo sobre a Ordem*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Edição Bilingue. Lisboa / PT: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000.

AGOSTINHO, S. *O Livre-Arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira; revisão Honório Dalbosco. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1995.

AGUSTÍN, S. *Cartas Epistolares, 177*. Traducción: Lope Cilleruelo. Obras completas – versión española. Disponível em: www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm - Acessado em: 15/09/2017.

AGUSTN, S. *Actas del debate contra Fortunato (Iº)* In: *Obras completas de San Agustín*. Trad. introd. y notas de Pio de Luis, OSB. Madrid: La Editorial Catolica/BAC.

Versão online: Última modificación: 22/04/2016. Disponível em: www.augustinus.it/spagnolo/contro_fortunato/index2.htm. Acessado em: 31/10/2016.

AGUSTN, S. *De las costumbres de la iglesia catolica y de las costumbres de los maniqueos*. In: *Obras completas de San Agustín*. Versión española. Traductor: P. Teófilo Prieto, O.S.A. Madrid: La Editorial Catolica/BAC. Versão online: Última modificación: 22/04/2016. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/costumi/index2.htm> > Acessado em: 30/12/2016.

AGUSTÍN, S. *La Musica*. Trad. Pío de Luis et al. Versión, introducción y notas de Alfonso Ortega. Edicion Bilingue, la Federación Agustiniana Española (F.A.E.). Ed. La Editorial Catolica, S, A. Madrid, MCMLXXXVIII.

ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. In: 1 *Os Filósofos e o Querer*. Tradução de Antônio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. 4ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. In: 2 *Quaestio mihi factus sum: A descoberta do homem interior*. Tradução de Antônio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. 4ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. 4. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1991. – (Os pensadores; v. 2).

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. *Plotino: Enéadas I, II e III – Porfírio, Vida e Obra*. Introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior. Campinas, SP [s.n.], 2006. Tese de doutorado – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos de Linguagem – Orientador: Trajano Augusto Ricca Vieira. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/> - Acessado em: 02/09/2016.

BECHARA, Evanildo C. *Dicionário Escolar da Academia Brasileira de Letras: Língua Portuguesa*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2011.

BEZERRA, Cícero Cunha. *Natureza e liberdade no pensamento senequiano* in: *Ágora*, Revista de Filosofia, Ano 2 • n. 1 • jan./jun. 2008 – 1, disponível em: <http://www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/66/64> - Acessado em: 10/10/2017.

BEZERRA, Cícero C. *Plotino e Agostinho de Hipona: considerações sobre o Mal*. In: JOSALBA FABIANA DOS SANTOS; JULIA JEHA, Org(s). *SOBRE O MAL*. Curitiba/PR: Appris, 2015.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução das introduções e notas de La Sainte Bible. São Paulo: Paulus, 2000.

CAPÁNAGA, Victorino, O. R. S. A. *Agustín de Hipona: Maestro de la conversión Cristiana*. Madrid: De la Editorial Católica, S.A., 1974.

CARVALHO, Mário A. Santiago de. *Introdução*. In. SANTO AGOSTINHO. *A Natureza do Bem*. Introdução, tradução e nota de Mario A. Santiago de Carvalho, texto latino do CSEL. Porto – Portugal: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1992.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica Antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002.

EVANS, G. R. *Agostinho sobre o mal*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

HIPONA, Agostinho de. *A Verdadeira Religião*. Edição bilíngue latim-português. Tradução de Paula Oliveira e Silva e Manuel Ramos; Introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Porto/PT: Edições Afrontamento, 2012.

LOMBARDO, Francisco Xavier Gonzáles Diaz. *Compendio de historia del derecho y del Estado*. México: Editorial Limusa, 2004. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=EZnMwtZnQQAC&pg=PA150&lpg=PA150&dq=el+materialismo+maniqueo&source=bl&ots=9cVTelhQGI&sig=kkZxCvheacFqdZVwLw877_qCnwE&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwiEp_C60tPXAUEfZAKHZd_Cl0Q6AEIODAD#v=onepage&q=el%20materialismo%20maniqueo&f=false – Acessado em: 20/10/2017.

LUIZ, Pio de. *Introduccion General San Agustin y el Maniqueísmo - Escritos antimaniqueos* (1º) In: *Obras completas de San Agustín*. Ed. bilingue. Trad. introd. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1986. Tomo XXX.

MACDONALD, Scott. *A natureza divina: ser e bondade*. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore, Org(s). *Agostinho*. Tradução Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. (Págs. 39 – 61).

MANN, William E. *Agostinho sobre o mal e o pecado original*. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore, Org(s). *Agostinho*. Tradução Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. (Págs. 131 – 142).

MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore, Org(s). *Agostinho*. Tradução Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. (Págs. 21 – 35).

NOVAES FILHO, Moacy Ayres. *A Razão em Exercício: Estudo sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

PARENTE, Pietro; PIOLANTI, Antonio; GAROFALO, Salvatore. *Diccionario de Teología Dogmática*. Versión del italiano por Francisco Navarro, Pbro. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955.

PFEIFFER, Charles F.; VOS, Howard F.; REA, John. *Dicionário Bíblico Wycliffe*. Tradução Degmar Ribas Júnior. 4ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

PLATÃO. *Diálogos: Mênon, Banquete, Fedro*. Tradução direto do grego por: Jorge Paleikat. São José do Rio Preto/SP: Editora Tecnoprint S.A., s/d. (Coleção Universidade de bolso).

PLATÃO. *Fédon*. In: *Diálogos*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. – 5 ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1991. – (Os pensadores). Disponível em: [http://files.filsofiaonline.webnode.com.br/200002752-858ce868a3/PLAT%C3%83O.%20O%20Banquete%3B%20F%C3%A9don%3B%20Sofista%3B%20Pol%C3%ADtico.\(Os%20Pensadores\).pdf](http://files.filsofiaonline.webnode.com.br/200002752-858ce868a3/PLAT%C3%83O.%20O%20Banquete%3B%20F%C3%A9don%3B%20Sofista%3B%20Pol%C3%ADtico.(Os%20Pensadores).pdf) - Acessado em: 18/10/2015.

PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. In: *Sobre a origem e a ordem dos seres que vêm depois do Primeiro*, V. 2[11º]. Tradução, apresentação, introdução, notas e ensaio final de Américo Sommerman. 2ª reimpressão. São Paulo: Polar Editorial & Comercial, 2007.

PLOTINO: *Enéadas II – Porfírio, Vida e Obra*. Introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior. Campinas, SP [s.n.], 2006. Tese de doutorado – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos de Linguagem – Orientador: Trajano Augusto Ricca Vieira. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/> - Acessado em: 02/09/2016.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*, v. 1. Tradução Ivo Storniolo. - São Paulo: Paulus, 2003.

SILVA, Paula Oliveira e. *DINÂMICAS DO SER: Ensaio de Ontologia Agostiniana*. Porto/PT: Edições Afrontamento, 2012.

SILVA, Paula Oliveira e. *ORDEM E MEDIAÇÃO: A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre/RS: Letra & Vida, 2012

VETÖ, Miklos. *O Nascimento da Vontade*. In: *I Inícios: de Aristóteles a Calvino*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo – RS: Unisinos, 2005.

VEYNE, Paul. *Sêneca y el estoicismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.